Kritische Bemerkungen

zu der Schrift:

„Die Entstehung

der

thomistisch-molinistischen Kontroverse;

dogmengeschichtliche Studie"

gerichtet an den Verfasser:

P. Gerhard Schneemann, S. J.

von

einem Thomisten.

Aachen, 1884.
Commissionsverlag von M. Jacobi.

Euer Hochwürden

werden sich wundern, daß erst jetzt, also mehrere Jahre nach dem Erscheinen Ihrer molinistischen dogmengeschichtlichen Studie, eine Entgegnung darauf erfolgt. Die Schuld liegt nicht an mir. Mein Manuskript ist seit längerer Zeit beendet und hat auch bereits größerer Sicherheit halber mehreren Autoritäten in der theologischen Wissenschaft vorgelegen. Die Ursache des Zögerns bei seiner Veröffentlichung ist vielmehr die, daß ich immer glaubte, es würde ein Anderer den angegriffenen Thomismus vertheidigen. Da dies aber anscheinend nicht geschieht, so erlaube ich mir, im Interesse der Sache, wenn auch etwas spät, meine „kritische Bemerkungen" Ihnen zu übersenden.

Meine Hauptsorge war, in dieser heiklen Materie die vollste Objektivität zu wahren. Um dies auch äußerlich von vornher ein hervortreten zu lassen, habe ich die Anonymität gewählt. Ich habe ferner aus demselben Grunde darauf verzichtet, drei Behauptungen eingehender zurückzuweisen, welche Sie in der Einleitung machen, und begnüge mich, der größeren Klarheit halber, meine Gegenbehauptungen einfach aufzustellen.

1. Sie nennen Ihre Schrift eine „Vertheidigungsschrift". Ich weiß nichts von Angriffen seitens der Thomisten, die eine solche „Vertheidigung" rechtfertigten. Wenn ich mich nicht irre, hat schon Scheeben darauf hingewiesen.

2. Sie sprechen von einem Streite zwischen zwei Orden: Jesuiten und Dominikanern. Unserer Streitfrage einen solchen Anstrich zu geben, dagegen protestire ich entschieden. Zwei wissenschaftliche Ansichten stehen sich gegenüber, von denen eine jede ihre glänzenden Vertreter hat; nicht zwei Orden. Wenn auch ein Professor des Dominikanerordens kraft seines nach dem Lector-(Doctor-)Examen geleisteten Eidschwures zur Vertheidigung der gratia ex se efficax verpflichtet ist, will er anders öffentlich lehren; so besteht doch für keinen Orden eine Verpflichtung weder seitens des Ordens noch seitens der Kirche, den Molinismus zu lehren. Sie können Jesuit sein und doch der gratia ex se efficax sich zuwenden, ohne daß Sie ein Statut Ihres Ordens verletzten. Die Orden als solche müssen aus dem Streite herausgelassen werden; die Liebe zur Wahrheit allein muß den forschenden Geist leiten. Sonst sind unnöthige und störende Bitterkeiten nicht zu vermeiden. Nicht um Jesuiten und Dominikaner handelt es sich hier, sondern darum, welche Lehre zur größeren Ehre Gottes und zur Verherrlichung unserer heiligen Kirche dienen kann.

3. Der Gebrauch, den Sie mit dem Worte „thomistisch" verbinden, ist unklar. Bald wie z. B. auf dem Titelblatte und S. 5, wo Sie Billuart einfach einen Thomisten nennen, scheinen Sie „thomistisch" im Gegensatze zu „molinistisch" zu nehmen; bald sind es nur die „Neu-Thomisten", welche die praedeterminatio physica vertheidigen, wie dies S. 6 zu lesen ist; bald ist von einer „Spaltung der thomistischen Schule" die Rede (S. 160), welche am Ende des sechszehnten Jahrhunderts stattgefunden hätte; bald wieder und zwar geschieht dies an den zahlreichsten Stellen, sind die Molinisten die eigentlichen Thomisten.

Ich erkläre hiemit, daß in den nachfolgenden Bemerkungen die Bezeichnung „Thomist", „thomistisch" sich auf die historische Schule des heiligen Thomas bezieht, die ihre leitende Autorität im Generalkapitel des Dominikaner-Ordens stets anerkannt hat und auch noch anerkennt; ebenso nach dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts wie vor demselben.

Was nun die Methode in den folgenden Bemerkungen betrifft, so ist für mich auch hier die Wahrung vollster Objektivität in erster Stelle maßgebend: es handelt sich um die Sache, ich meine um das höchste Gut im Himmel und auf Erden, nämlich um die Wahrheit; nicht aber um irgend welche Person. Ich schließe mich deßhalb dem Gange Ihrer eigenen Auseinandersetzungen treu an. Sie stellen S. 10 mehrere Sätze auf, die „das beiden Systemen Gemeinschaftliche" enthalten.

Ich stelle mich auf dieselbe Grundlage, trotzdem die Fassung dieser Sätze nicht immer streng dogmatisch ist. Diese Sätze sind in der That Glaubens-Grundsätze, von denen kein Sohn der Kirche abweichen darf. Meine Frage bei jedem dieser Sätze wird sein: Wie verhalten sich zu selbem die beiderseitigen Ansichten? Führt der Molinismus, also Ihre eigene Darlegung, zur Anerkennung desselben oder der Thomismus?

Ein jeder dieser Sätze wird also einen Probirstein gleichsam bilden für die Richtigkeit oder Irrthümlichkeit der verschiedenen Ansichten.

Endlich betone ich, damit allseitige Klarheit herrsche, daß ich, wenn ich Molinismus sage, die der thomistischen Ansicht entgegenstehenden kirchlichen Systeme über die Gnade meine. Ich weiß wohl, daß Sie nicht die positiven Erklärungen des Molina annehmen, sondern eben nur im Kampfe gegen den Thomismus mit ihm einig sind.

Der Molinismus hieße besser Antithomismus, denn Jene, welche heute Molinisten sich nennen, halten mit Molina und untereinander nur den Gegensatz gegen den Thomismus fest; in allem Uebrigen sind sie mehr oder minder getrennt. Deßhalb ist es auch falsch, den Molinismus als eine theologische Schule zu bezeichnen, denn das Negative allein kann keine leitende Norm für eine theologische Schule abgeben.

Die Thomisten halten heute noch das aufrecht, was Bannez lehrte.

Der erste „gemeinschaftliche" Satz, den Sie anführen, ist folgender:

I.

(Seite 10.)

„Beide (Systeme) bekennen Gott als den absoluten und allmächtigen Herrn, von welchem die Kreatur in ihrer ganzen Wirksamkeit abhängig ist, und dessen Konkurs sie zu jeder Thätigkeit bedarf."

Mit vollem Recht, übrigens auch nach allen Autoren, legen Sie das Hauptgewicht auf die Frage: „woher es kommt, daß die gratia efficax den freien Akt in unfehlbarer Weise wirkt," (S. 10); oder mit andern Worten: „worauf sich der unfehlbare Zusammenhang gründet der gratia efficax mit der aktuellen Zustimmung des Willens" (S. 9); oder noch besser (S. 9): „wie es möglich sei, daß die Gnade einen Akt unfehlbar wirke, wenn der freie Wille, so er von der Gnade gezogen wird, nicht beistimmen kann."

Die Thatsache selbst ist de fide: daß nämlich der Akt unfehlbar gewirkt wird, und daß trotzdem das Vermögen des Willens fehlbar bleibt. Die streitige Frage ist folgende: „Woher kommt die Versöhnung dieser beiden Faktoren; vom fehlbaren Vermögen oder von der unfehlbaren Gnade?"

Sie bestimmen dann die Ansicht der Thomisten dahin (S. 11): „Die Thomisten begründen die Unfehlbarkeit der Gnade . . . auf die Unwiderstehlichkeit des allmächtigen Willens Gottes," oder mit andern Worten: „auf Gott, als den absoluten und allmächti-

gen Herrn" (vgl. oben den Titelsatz); — und die praedeterminatio physica erklären Sie bei den Thomisten als „das Werkzeug der Allmacht Gottes".

Was Sie oben im Titelsatze selber gesagt: „Die Kreatur sei in ihrer ganzen Wirksamkeit abhängig von der Allmacht Gottes" stimmt also jedenfalls genau mit dem überein, was Sie persönlich von der thomistischen Ansicht denken. Sie fügen noch ausdrücklich hinzu (S. 12): „Die praed. phys. sei die alleinige und *adaequate* bewirkende Ursache davon, daß der Wille zustimmt und mitwirkt." Korrekter wäre es freilich gewesen zu sagen: „die alleinige erste Ursache;" jedoch geht dies offenbar dem Sinne nach aus den Worten hervor, die bei Ihnen folgen: „denn sie (die praed. phys.) muß zuvor den Willen determiniren, damit dieser in Kraft solcher Determinirung sich selber determiniren könne."

Ich muß Ihnen zu dieser Fassung der thomistischen Lehre aufrichtig Glück wünschen. Sie ist vollständig genau, und das gilt, wie Sie wohl wissen, in theologicis viel. Sie brauchten allerdings nicht lange nachzudenken, um diese Wirkungsweise der determ. phys. zu entdecken. Thomas, den Sie so genau kennen, spricht sie beinahe mit denselben Worten aus: „Der freie Wille erfordert es seiner Natur nach, daß der bestimmende Grund seiner Entschließung innerhalb seiner selbst sei; aber es ist damit nicht erfordert, daß dieser innere bestimmende Grund zugleich der erste bestimmende Grund sei, der von keiner andern Ursache bestimmt worden wäre. Wenn deßhalb die freie Willensbestimmung auch den nächsten Grund ihrer Thätigkeit innerhalb ihrer selbst hat, so kommt trotzdem der erste Grund dazu von außen."

Allerdings besteht ein Unterschied zwischen Thomas und den Thomisten, auch in vorliegender Frage. Thomas ist bei weitem entschiedener und schärfer in seinem Ausdrucke als irgend ein Thomist. Das ist auch ganz natürlich; hat er doch als der Meister tiefer geschaut, als irgend einer seiner Schüler. Hören Sie nur, wie er die eben angeführte Lehre der Thomisten weiter auseinandersetzt.

Was ist voluntarium denn eigentlich?

[1]) „Das Freiwillige, also das Sichselbstbestimmende, (princ. intrin.) besteht darin, daß seine Bewegung und sein Akt aus der eigenen Neigung kommt." Und [2]) „Die Wirksamkeit des Willens, nämlich das Wollen, will nicht Anderes besagen, als die Neigung des Wollenden zum gewollten Gegenstande."

Woher kommt diese Neigung zum gewollten Gegenstande?

[3]) „Gezwungen geschieht Alles das, was gegen die eigene Neigung geschieht. Wenn aber derjenige mitwirkt, welcher diese eigene Neigung gibt, so kann von ihm nicht gesagt werden, daß er durch Zwang wirkt. So also kann von Gott nicht behauptet werden, daß Er den Willen zwingt dadurch, daß Er denselben bewegt, denn Er gibt ihm die eigene Neigung."

Bemerken Sie, mit welcher Bestimmtheit Thomas spricht! Worin besteht das Freie? „Frei ist, was aus eigener Neigung geschieht." Ihr „Unwillkürliches" (S. 66) weist also Thomas von vornherein zurück. Frei ist nur insoweit etwas, inwieweit es der eigenen Neigung entspringt. Wer bewirkt, wer macht die eigene Neigung? „Gott gibt die eigene Neigung." Also inwieweit Gott wirkt, d. h. inwieweit Er die eigene Neigung gibt, ist ein Akt frei. Wie sagt der Thomist? Gott determinirt den Willen, auf daß dieser kraft solcher Determinirung sich selbst determiniren könne. Und Thomas? Gott gibt die eigene Neigung, damit der Wille aus eigener Neigung, also mit Freiheit thätig sein kann. Finden Sie einen großen Unterschied zwischen den Ausdrücken:

---

[1]) l. c. qu. 16 art. 1. Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione et [2]) l. c. 1 qu. 82 art. 2. Operatio voluntatis scil. velle nihil aliud est, nisi inclinatio volentis ad objectum.

[3]) S. th. 1.2 qu. 5 a. 4 ad 1. Illud quod movetur ab altero dicitur *cogi*, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur *ab alio quod sibi dat inclinationem propriam*, non dicitur cogi. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit eam, quia *dat ei inclinationem propriam*.

„Aus eigener Neigung handeln" und „Sich selbst bestimmen?" Ich finde nur einen; der erste Ausdruck ist bei weitem schärfer.

Thomas hält durchaus nicht hinter dem Berge. Er spricht sich ganz und ohne Umschweife, klar und offen aus; so daß jeder Zweifel ausgeschlossen erscheint.

[4]) „Manche Gelehrte konnten nicht verstehen," sagt er, „wie Gott ohne Nachtheil der Freiheit die thatsächliche Selbstbestimmung in uns verursachen könne, und meinten in Rücksicht auf prov. 21.1 und Phil. 2.13, Gott sei deßhalb in uns Ursache des Wollens und Vollbringens, weil Er uns das Willensvermögen gibt, nicht aber weil Er mache, daß wir dieses oder jenes wollen. Diese Erklärung aber, welche Origenes giebt, ist ganz offenbar gegen die Schrift. Denn da wird gesagt: „alle unsere Werke hast Du gewirkt." Nicht nur das Vermögen haben wir also von Gott, sondern auch das wirkliche thatsächliche Wollen.

---

[4]) III C. G. c. 59. Quidam vero non intelligentes, quomodo Deus absque praejudicio libertatis in nobis motum voluntatis causare possit, conati sunt has autoritates (prov. 21.1, Phil. 2.13) male exponere, dicentes quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic quod *faciat nos velle hoc vel illud*, sicut Origenes exponit, libertatem arbitrii defendens contra praedictas autoritates. Quibus quidem autoritatibus resistitur evidenter. Dicitur enim: omnia opera nostra operatus es tu, Domine. Js. 26.12. Unde non solum *virtutem* volendi a Deo habemus, sed etiam *operationem*. Praeterea hoc ipsum quod Salomon dicit: cor regis in manu Dei est; quocunque voluerit, inclinabit illud, prov. 21.1 ostendit, non solum causalitatem divinam ad potentiam extendi voluntatis, sed et ad actum illius. Item Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data *uti* nisi in quantum agit in virtute Dei: illud autem, in cujus virtute aliquid agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus; quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab artifice propriam formam non accipit, sed solum *applicatur* ad actum: Deus ergo est causa in nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi. S. th. 1 qu. 22 art. 4: Ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum ut in causam.

Außerdem beweist prov. 21.1, daß sich die Ursächlichkeit Gottes nicht nur auf das Willensvermögen erstreckt, sondern auch auf den Willensakt. Gott verleiht ja überhaupt den geschaffenen Dingen nicht nur das Vermögen und die Kraft, thätig zu sein, sondern es kann auch kein geschaffenes Sein kraft des ihm innewohnenden Vermögens in Thätigkeit treten, es sei denn, daß ihm auch dies durch die Macht Gottes gegeben werde, wie dies bereits oben gezeigt worden ist. Der Mensch also kann sich seines Willensvermögens gar nicht bedienen, außer insoweit dieses durch die Macht Gottes in Thätigkeit gesetzt wird; jene Macht aber, kraft deren etwas in Thätigkeit ist, verursacht nicht nur das Vermögen zu handeln, sondern den Akt selbst; wie das übrigens schon beim Künstler offenbar erscheint, der die Ursache des Angefertigten ist, obgleich die eigentliche Form und Wirkungskraft des Werkzeuges nicht einmal von ihm herrührt, blos weil er das Werkzeug in Thätigkeit setzt. So ist Gott in uns nicht nur die Ursache des Willens, sondern auch des Wollens."

Das thatsächliche Wollen schließt aber jedenfalls die Neigung zu einem bestimmten Gegenstande (hoc vel illud) in sich ein. Also daß wir präcis dieses oder jenes wollen, das ist, ganz wie die Thomisten behaupten, zuvörderst vom eigenen Willen (principium intrinsecum *proximum*), und es ist aus dem Grunde grade vom eigenen Willen, weil Gott macht, daß wir dieses oder jenes wollen, weil Er die eigene Neigung gibt (principium *primum*), oder wie Thomas hier am Schlusse sagt, weil Gott den Willen angewandt, applizirt hat.

Ist nun Gott, dieses *primum* principium im freien Akte, ein principium *extrinsecum* oder *intrinsecum*, giebt es also ein principium intrinsecum *secundarium* und ein principium intrinsecum *primarium?* Thomas gibt wieder mit äußerster Schärfe eine Antwort, die jeden Zweifel ausschließt.

Er schreibt, wie Sie selbst (S. 67) citiren: [5]) „Daß der Wille

---

[5]) 2 d 39 qu. 1 art. 2. Quod determinate exeat in hunc vel illumactum, nonest *ab alio determinante*, sed ab ipsa voluntate.

dieſen oder jenen beſtimmten Akt ſetzt, iſt von keinem Andern als beſtimmender Urſache, ſondern vom Willen ſelber." Gut!

Wer aber oder was iſt unter dieſem „Andern", von dem die Beſtimmung des Willens nicht endgültig ausgehen kann, zu verſtehen? Niemals Gott oder vielmehr Alles außer Gott.

Leſen Sie gefälligſt III C. G. c. 88.

„Die natürlichen Neigungen kann nur Jener geben, der die Natur ſelber gegeben hat. Alſo auch dem Willen kann nur Jener eine eigene Neigung geben, welcher die intellectuelle Natur gegründet hat. Das iſt aber einzig und allein Gott. Er allein alſo kann unſeren Willen zu etwas neigen. Außerdem iſt dasjenige gewaltſam, deſſen bewirkender Grund außerhalb des wirkſamen, thätigen Dinges iſt und zwar dermaßen außerhalb, daß letzteres nur leidend iſt und Nichts zur Richtung und zum Zwecke ſeiner Thätigkeit beiträgt. Wenn alſo der Wille von einer derartig außerhalb ſeiner ſelbſt befindlichen Urſache beſtimmt wird, ſo muß ſeine Thätigkeit eine gewaltſame, dem Zwange unterliegende genannt werden: vorausgeſetzt immer, daß hier von der wirkenden, die Bewegung des Willens hervorbringenden, und nicht von der Zweckurſache die Rede iſt, die natürlich immer außen ihr Subjekt hat. Ein ſolcher Zwang aber widerſpricht dem

---

Inclinationes naturales dare non est nisi illius, qui naturam instituit; ergo et voluntatem inclinare in *aliquid* (alſo keine Unwillkürlichkeit) non est nisi ejus, qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem est solius Dei. Ipse igitur solus voluntatem nostram in *aliquid* inclinare potest. Amplius. Violentum est, cujus principium est extrinsecum, nil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo *exteriori principio extrinseco*, erit violentus motus, dico autem moveri a principio extrinseco, quod moveat per modum agentis et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur, quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet, quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem *creata* substantia conjungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius et sustinens eam in esse. A solo Deo igitur potest motus voluntarius causari.

Freiwilligen. Unmöglich also kann der Wille von einer außenstehenden wirkenden Ursache bestimmt oder bewegt werden. Diese Ursache muß vielmehr innerhalb seiner selbst sein. Kein geschaffenes Wesen aber kann im Innern des Willens wirken, sondern nur Gott, der allein die bewirkende und erhaltende Ursache des Willens ist. Von Ihm allein also kann die Selbstbestimmung verursacht werden."

Bemerken Sie wohl, wie Thomas in dieser Stelle von einem principium extrinsecum exterius spricht; von einem Princip also, daß nicht nur dem subjektiven Sein nach außen steht, extrinsecum, sondern dessen Einwirken auch ganz außen bleibt, exterius; wie z. B. die Kraft, die den Stein in die Höhe wirft. Das ist jenes Princip, welches den Zwang begründet. Ein solches principium extrinsecum für den Willensakt ist aber Gott nicht. Er ist zwar seinem subjectiven Sein nach außerhalb des Willens, denn Er ist nicht der Wille; sonach ist Er extrinsecum; sein Einwirken jedoch ist dermaßen innerlich für den Willen, daß Er vermittelst dieses seines Einwirkens eben jenes innerliche Moment in jedem einzelnen Falle verursacht, vermöge dessen der Wille selbstständig wirkt, also sich selbst bestimmt. Ist dieses göttliche Einwirken nicht innerlich, so ist es auch in keiner Weise der Willensakt selber. Thomas sagt deßhalb noch weiter: [6] „Jenes Princip allein vermag den Willensakt als solchen zu verursachen, ohne daß nämlich letzterer unter einem Zwange steht, welches auch die innere Willenskraft verursacht, also die Fähigkeit, zu wollen. Das ist aber nur Gott, der allein die Seele schafft. Gott allein also kann den Willen bewegen als bewirkende Ursache, ohne daß ein Zwang damit verbunden wäre." So etwa wäre Michel Angelo subjektiv außerhalb seines „Moses"; sein Einwirken aber ist dieser Bild-

---

[6] l. c. Illud igitur solum potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat *principium intrinsecum* hujus motus, quod est potentia voluntatis. Hoc autem est *Deus*, qui solus animam creat. Solus Deus igitur potest movere voluntatem *per modum agentis* absque violentia.

säule dermaßen innerlich, daß es die Ursache bildet, warum der Marmor, aus dem der „Moses" gehauen worden, der also das subjektive principium intrinsecum darstellt, grade die Form des „Moses" trägt und keine andere.

Sie sagen, Thomas behaupte nie von Gott, daß Er der innerliche Grund des Willensaktes sei. Lesen Sie gefälligst die folgenden Worte: [7] „Wie die Vernunft thatsächlich bewegt wird vom Gegenstande der Erkenntniß und von Demjenigen, der die Erkenntnißkraft gegeben hat, so wird der Wille bewegt vom Gegenstande, nämlich vom guten Zwecke und von Demjenigen, der die Willenskraft gegeben hat. Letztere aber ist von Gott allein verursacht. . . . Somit ist es Gott eigen, auf beide Arten den Willen zu bewegen, nämlich als Gegenstand desselben, insofern Er das höchste Gut ist, und als innere wirkende Ursache, indem Er den Willen zu seinem Gegenstande innerlich hinneigt, und diese Art zu bewegen ist die hauptsächliche."

Und wollen Sie den entsprechenden Grund dafür wissen, warum Gott die Selbstbestimmung des freien Willens als erste innere Ursache hervorbringen muß, wenn überhaupt eine geschöpfliche Selbstbestimmung denkbar sein soll, so bitte ich Sie, diese weiteren Worten zu berücksichtigen: [8] „Eine Ursache, die ihrer Natur nach zu keiner besondern einzelnen Thätigkeit bestimmt ist, muß zur Wirkung bestimmt werden von einem außerhalb ihres subjektiven Seins stehenden Grunde." Würden Sie sich die Mühe geben, zu lesen, was diesen Worten unmittelbar voraufgeht, so möchten Sie leicht sehen, daß da Thomas eben vom geschöpflichen Willen spricht, als der causa ex se contingens.

---

[7] S. th. 1 qu. 105 art. 4. Sicut intellectus movetur ab objecto et ab eo qui dedit virtutem intelligendi: ita voluntas movetur ab objecto quod est bonum et ab eo qui dedit virtutem volendi . . . virtus autem volendi a solo Deo causatur. . . . Unde utroque modo proprium est Deo movere voluntatem, sed maxime secundo modo, *interius* inclinando.

[8] S. th. 1 qu. 19 art. 3 ad 5. Causa quae ex se contingens est oportet, *ut determinetur ab aliquo exteriori* ad effectum.

Weil Sie jedoch das Wort determinare im Thomas nie mit unstreitiger Beziehung auf den Willen gefunden haben (S. 65), so wird es Ihnen gewiß angenehm sein, auch noch folgender Stelle zu begegnen: [9]) „Solche Wirkungen sind zukünftig, deren Ursachen indifferent sind, d. h. sich gleichmäßig zu einer Wirkung oder zu deren Gegentheil verhalten; wie z. B. jene vornehmlich, die vom freien Willen abhängig sind. Da aber aus solchen Ursachen, die an sich nur und rein Vermögen (in Potenz) sind, überhaupt eine Wirkung nicht hervorgeht, wenn sie nicht durch eine andere Ursache mehr nach einer Seite bestimmt werden, als nach der andern; deshalb können derartige Akte in diesen indifferenten Ursachen nicht Gegenstand des Erkennens sein, sofern diese letzteren für sich allein betrachtet werden. . . . Alle derartigen Akte, wie beschaffen auch immer ihre nächsten Ursachen sein mögen, sind bestimmt *(determinati)* in der ersten Ursache, die kraft ihrer Allgegenwart Alles schaut und kraft ihrer Vorsehung Allem und Jedem die Art und Weise des Seins vorschreibt."

Ich muß mich der Kürze befleißen, sonst würde ich noch mit mehreren solchen Stellen, in denen ausdrücklich das Wort determinare in direkter Verbindung mit dem freien Willen gebraucht ist, Ihnen gern dienen. Sie brauchen jedoch nur einen beliebigen Thomisten aufzuschlagen, so finden Sie deren genug, trotzdem Sie versichern, daß die Thomisten keine einzige „trotz langen Suchens" haben endecken können. So z. B. gebraucht Thomas auch das

---

[9]) 8 de Verit. art. 12. Quidam autem effectus futuri sunt, quorum causae se indifferenter habent ad utrumque, ut sunt illi praecipue, qui *dependent ex libero arbitrio.* Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi *per aliquam aliam causam magis determinetur ad unum quam ad aliud;* ideo hujusmodi effectus in causis quidem ad utrumlibet *nullo modo cognosci possunt per se acceptis.* . . . Omnes autem hujusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae *proximae,* tamen in causa I[a] omnes sunt *determinati,* quae sua praesentia omnia intuetur et pro sua providentia *omnibus modum imponit.*

Wort *praedeterminare* mit ausdrücklicher Beziehung auf die vorliegende Frage: Voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus procedendis *modum quo producuntur* (nämlich ob frei oder ob mit Nothwendigkeit) *praedeterminavit.* (cf. den ganzen Artikel I ad Hannib. Dist. 47 9.1 art. 4.)

Die Lehre des hl. Thomas ist übrigens auf allen Seiten das getreue Echo Augustin's de corr. et grat.: Gratia Dei causat in nobis liberrimam, fortissimam et invictissimam voluntatem et voluntas non libertate consequitur gratiam, sed gratia libertatem. Sie scheinen die Lehrautorität der Thomistenschule (S. 13) zu bespötteln, weil sie sich folgendermaßen ausdrückt (Generalkap. des Dominikanerordens a. 1612): „Omnipotentissima, insuperabilis et indeclinabilis energia gratiae per se efficacis," und doch wollen Sie Schüler des hl. Thomas sein, welcher (qu. VI de malo ad 3) schreibt: „Deus movet voluntatem immutabiliter propter *efficaciam voluntatis divinae, quae deficere non potest.*"

Dem nun Gesagten gemäß ziehen Sie (S. 12) ganz richtig aus der thomistischen Lehre die Folgerung: „Demnach hat die praedeterminatio physica ihre unfehlbare Wirksamkeit ab intrinseco, vermöge ihrer inneren Beschaffenheit und Kraft, vermöge ihrer Natur, ganz unabhängig vom freien Willen." Den Ausdruck freilich hätte ein Thomist etwas schärfer gefaßt; doch der Sinn ist richtig wiedergegeben: Ist die praed. phys. wirklich ein unmittelbares Werkzeug der Allmacht Gottes, so darf sie auch nur wirkend, nur bestimmend, niemals empfangend, nie unter irgend welchem Eindrucke leidend sein. Sie bekennt jedenfalls den ersten „gemeinschaftlichen" oder eigentlich den Glaubens-Satz, wie er oben im Titel steht; sie stammt von „Gott, als dem absoluten und allmächtigen Herrn, von welchem die Kreatur in ihrer ganzen Wirksamkeit abhängig ist und dessen Konkurs sie zu jeder Thätigkeit bedarf."

Kommen Sie aber mit Ihrer Ansicht zum nämlichen Ergebnisse? Ihre eigenen Worte werden uns belehren. Doch zuvor ein Vorschlag in Güte!

Sie können, wie ich sehe, durchaus nicht das „determinare“ der thomistischen Terminologie ertragen; erklären sich aber einverstanden mit dem „inclinare, applicare, movere, aptare, operari, facere“, Ausdrücke, die, so sagen Sie, Thomas gebraucht. Freilich ist Ihre Voraussetzung eine durchaus irrige, als ob alle diese Ausdrücke rücksichtlich des göttlichen Einflusses auf den Willen nicht völlig synonym und *promiscue* mit determinare und praedeterminare von Thomas gebraucht seien, eine jede gewöhnlich im Anschlusse an eine zu erklärende Schriftstelle; — aber mögen Sie mit Ihrer Ansicht einstweilen Recht haben. Mein Vorschlag, den ich glaube, kühn im Namen aller Thomisten machen zu können, geht dahin: Die Thomisten geben das Wort determinare auf (das „prae“ hat überhaupt wenig theologischen Werth, wie dies später noch berührt werden wird), oder erklären es für irrelevant; — Sie aber unterschreiben dann folgende Sätze: „Der Mensch will dies oder jenes, weil Gott macht, daß er dies oder jenes will, facit quod homo velit hoc vel illud; „Gott gibt dem Willen als wirkende Ursache, ut agens, die eigene Neigung, vermöge deren der Wille dies will und nichts anderes.“ Bisher hatten die Thomisten gesagt: Deus dat homini ut se determinet; jetzt würden sie sagen: Deus dat homini ut se inclinet. „Wenn Gott den guten Willen gibt, dann geschieht dies dadurch, daß er den Willen an das Gute anpaßt, also macht, daß derselbe dem Guten zugewandt sei.“ Die Sätze sind aus Thomas, vgl. oben. Der letztgenannte heißt so im lateinischen Texte (in Hebr. c. 13 lect. 13): „Quando immittit Deus homini bonam voluntatem, *aptat* eum, i. e. facit eum aptum et ideo dicit „aptet vos in omni bono ut faciatis ejus voluntatem“, i. e. faciat vos velle bonum . . . aliquid *interius* exhibendo. (cf. Aug. tract. 80 in Joan.) Sic solus Deus aptat voluntatem, qui solus ipsam potest immutare.“

Wo leiten Sie nun die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade her?

Etwa aus dem, „was Gott im Menschen macht“, aus der „Neigung, die Gott gibt“, aus dem „Anpassen an das Gute, was von Gott ausgeht, interius aliquid exhibendo“?

(S. 17.) „Die Jesuiten leiten die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade, ab extrinseco, von etwas der Gnade Aeußerlichem ab, nämlich von der Vorausſicht Gottes, welcher von Ewigkeit her erkennt, daß Jemand gegebenen Falles einer bestimmten, an und für sich durchaus nicht unfehlbaren Gnade thatsächlich zustimmen werde und beschlossen hat, diese ihm zu geben und als physische und moralische Ursache in und mit dem Willen dessen freien Akt zu wirken."

Da haben Sie nun vollkommen Recht mit der Behauptung, daß hier sogleich die noch dazu recht perplexe Frage entsteht, woher eigentlich in diesem Falle das schließlich Wirksame und Unfehlbare in der Gnade komme, ob nämlich vom geschöpflichen Willen oder ob „vom absoluten und allmächtigen Herrn".

Gleichfalls mit Recht bemerken Sie, daß manche Gegner „thörichte" Vorstellungen von der Gnadenlehre der „Jesuiten" haben. Sie hätten hinzufügen können: auch manche Anhänger. Prüfen wir ganz objektiv Ihre Antwort.

Sie antworten auf die gestellte Frage unübertrefflich fein, daß das Wort „wirksam", „Wirksamkeit" vieldeutig sei. Hier dürfe z. B. darunter durchaus „keine dem Willen innewohnende Kraft verstanden werden, sonst würde ja offenbar der Wille die Kraft zu wirken der Gnade verleihen; was Jeder als absurd betrachten müsse"! Völlig einverstanden! Zudem würde dies dem ersten „gemeinschaftlichen" Grundsatze widersprechen.

Sie fahren fort: „Der Wille gibt nicht nur der Gnade durchaus keine Kraft, sondern er hat alle Kraft, der Gnade beizustimmen, aus derselben."

Das stimmt! Nur Beharrlichkeit im Guten, denn virtus boni operis perseverantia est, sagt der große Gregor! Alle Kraft im Willensakte, oder wie Sie ganz zutreffend sich ausdrücken, in der Zustimmung, also im entscheidenden Momente des Aktes, kommt von der Gnade. Dann kommt natürlich nur die Ohnmacht im selben Akte, nur der Ursprung aus dem Nichts, nur die damit verbundene Fehlbarkeit, d. h. Möglichkeit zu fallen, aus dem geschöpflichen Willen; mit einem Worte nur die Bestimmbarkeit kommt nicht aus der Gnade.

Etwas Anderes ist nach Ihren formellen Worten nicht möglich. Oder welche anderen Elemente sollten den Akt bilden, als das bestimmende und das bestimmbare, die da beide im wirklichen Sein des Aktes zu einer natürlichen (physischen) Einheit und somit zu einheitlicher Wirkung verbunden erscheinen! Nennen Sie diese beiden Elemente meinetwegen Form und Materie oder Akt und Potenz oder sonstwie; daran liegt für jetzt wenig.

„Die praed. phys. ist weder die Allmacht Gottes noch der menschliche Wille." So sagen Sie ganz richtig! Ebensowenig kann die Seele der Mensch oder die wirkende Allmacht Gottes genannt werden; wohl aber ist sie unmittelbar gewirkt von der schöpferischen Allmacht Gottes und bildet beim Menschen im Vergleiche zum bestimmbaren Stoffe das formende, bestimmende Element, weßhalb sie auch als unica corporis forma bezeichnet wird. Alles demnach, was beim Menschen bestimmbar und entwickelungs-, aber auch des Vergehens fähig ist, hat seine Grundlage insoweit im Stoffe; und Alles, was irgendwie bestimmend einwirkt, also das thatsächliche Wirklich-Sein verursacht — kann doch etwas ganz und gar Unbestimmtes, wenn auch seiner Natur nach Bestimmbares gar nicht in Wirklichkeit für sich allein existiren — das hat seine Grundlage in der formenden Seele. Doch dies bedarf keiner weiteren Darlegung; Sie kennen diese Lehre. Ich wollte blos Ihren Gedanken von der Beschaffenheit der praed. phys. an einem Beispiele einigermaßen veranschaulichen.

Diese praed. phys. ist sonach nichts Anderes, als, um den philophisch-thomistischen Ausdruck zu gebrauchen, eine forma transitoria accidentalis, welche unmittelbar von der Allmacht Gottes gewirkt wird und die nun ihrerseits im Willensakte, insoweit derselbe als vorübergehender Akt, oder wie Sie sagen, als Beistimmung aufgefaßt wird, das Vermögen des Willens bestimmt, „alle Kraft verleiht," oder, wenn Ihnen der Ausdruck lieber ist, zum Gegenstande hinneigt oder demselben anpaßt ꝛc. Dies genügt, um Ihre Ansicht klar hinzustellen; später wird sich Gelegenheit bieten, darauf zurückzukommen.

Sie sagen: alle Kraft im Willensakte kommt von der Gnade, und zwar ist immer von der gratia efficax, der unfehlbar wirkenden Gnade die Rede; es wäre „thöricht," anders zu meinen; — dieselbe Gnade aber wirkt, wieder nach Ihnen, nicht entscheidend aus sich selbst, ab intrinseco. Findet sie also eine ihr fremde, oder, wie Sie sich ausdrücken, ihr „äußerliche" Kraft im Willen vor, von der sie alterirt wird; so daß nicht alle Kraft von ihr herrührt?

Nein! Im Willen ist keine Kraft, auch nicht die geringste. Das will jedoch durchaus nicht heißen, daß der „thatsächliche Erfolg der Wirksamkeit der Gnade, der Willensakt, blos vom Wirken der Gnade abhängt." Sonach kommt dem Willen alle Kraft, der Gnade beizustimmen, aus der Gnade; aber im Akte des Willens ist etwas in wirklicher Thätigkeit, somit in bestimmender Kraft, was nicht von der Gnade herrührt.

Wie man doch mißverstanden werden kann! höre ich Sie ausrufen. Diese Thomisten können auch nie den Unterschied begreifen zwischen der wirkenden Kraft und dem Akte selber! Die Kraft ist doch nicht der Akt, ebensowenig wie das Geld der Palast ist, welchen ich damit kaufe; vielmehr ist der Akt, hätte einer der Ihrigen gesagt, der „terminus" für die Kraft, und dieser terminus fällt nicht mit der Kraft zusammen. Darin liegt dann aber jedenfalls kein Widerspruch, daß der Akt, was er an entscheidender Kraft besitzt, keineswegs allein von der Gnade hat, wenn diese auch allein den Willen kräftig macht!

Daraufhin wäre dies also auch kein Widerspruch, wenn ich sagen wollte: Diesen Palast habe ich einzig und allein aus meinem väterlichen, ererbten Vermögen gebaut; aber doch mit meinem selbsterworbenen. Natürlich hat noch kein Thomist gelehrt, daß die praed. phys. der Willensakt selber sei, sondern die Thomisten lehren nur, daß dieser Alles, was er an wirkender und bestimmender Kraft habe, nicht vom Willen, sondern von der Gnade bekäme und sonach dem geschöpflichen Willen nur das verdanke, was ihm an Ohnmacht und Unvollkommenheit anhaftet. Immerhin aber ist ein Wort gefunden: terminus, actus, das an die Stelle des Gedankens treten kann, zumal, da „das Tridentinum erklärt: Der

Wille könne so der Gnade zustimmen, daß er auch nicht zustimmen könne."

Doch ich darf nicht vorgreifen; die entscheidende Erklärung folgt unmittelbar (S. 17): „Verstehen wir weiterhin unter „Wirksamkeit" der Gnade den unfehlbaren Zusammenhang der Gnadenkraft mit dem Erfolg, so hängt diese Unfehlbarkeit von der scientia media ab." Da ist das erlösende Wort gesprochen.

„Alle Kraft im Willen ist von der Gnade." (S. 17.)

„Das Gewirkte, der Willensakt, der Erfolg ist nicht einzig und allein von der Gnade im Willen." (S. 17 und S. 20 Nr. 3.)

Wer vermittelt da? Die scientia media.

„Es bleibt lediglich dem Belieben des Willens überlassen, welches Maß der Congruität und Güte etwas haben müsse, daß er thatsächlich ihm beistimme." (S. 18 oder S. 29.)

„Der Wille hat alle Kraft, der Gnade beizustimmen, aus der Gnade." (S. 17.)

Wer vermittelt zwischen diesen beiden Sätzen? Die scientia media.

„Gott erkennt unfehlbar, ob und unter welchen Umständen der Wille einer Gnade folgen wird." (S. 18.)

„Alle Kraft, der Gnade beizustimmen," also doch jedenfalls ihr zu folgen, „kommt aus der Gnade."

Wer vermittelt hier das Verständniß? Die scientia media.

Worauf stützt sich denn am Ende die scientia media? Auf den freien Akt.

Worauf stützt sich der freie Akt? Auf die scientia media. Sie schreiben wörtlich (S. 18): „Vermittelst der scientia media bleibt es Gott nicht verborgen, ob und unter welchen Umständen der Wille einer Gnade folgen werde." Also einerseits: der freie Entschluß ist der Grund für das Erkennen der scientia media; unter welchen Umständen nämlich der Wille das thut und jenes nicht thut, darauf einzig und allein gründet sich die Möglichkeit einer scientia media; — andererseits: „Der unfehlbare Zusammenhang der Gnadenkraft mit dem Erfolg," also der freie Entschluß ist begründet in der scientia media. Ferner:

Von woher kommt die unfehlbare Wirkung der Gnade? Von der scientia media.

Von woher kommt die Sicherheit und Gewißheit der scientia media? Von der thatsächlichen Zustimmung des Willens; denn nur auf Grund der Voraussicht derselben wird beschlossen, die Gnade zu geben.

Von woher kommt nun schließlich die Kraft, der Gnade zuzustimmen? Offenbar vom Willen.

Sie warnen (S. 18), eine solche „wirksame Gnade als indifferens oder versatilis zu bezeichnen" (S. 18) oder gar zu sagen, daß ihre Wirksamkeit und sonach die Anwendung ihrer Kraft vom Willen abhängt. Allerdings ermöglicht der freie Entschluß des geschöpflichen Willens erst die scientia media; von letzterer wird dann, wie Sie wörtlich sagen, die Wirksamkeit der Gnade bedingt; von der wirksamen Gnade wieder die Kraft des Willens, von der Kraft des Willens hängt dann wieder naturgemäß der Akt ab. Aber trotzdem kann, wie Sie sagen, die wirksame Gnade im Verhältnisse zum Willen unmöglich indifferens oder versatilis sein!

Sie begründen dies (S. 18) mit den Worten: „nach dieser (Ihrer) Lehre sei die Gnade wesentlich eine Bewegung zum guten Akt und so wenig indifferent als das Licht zur Beleuchtung, die Sakramente zur Mittheilung der Gnade, das Blut Christi zur Versöhnung des Sünders."

Ich bin überzeugt, Hochw. Herr Pater! hätten Sie die „Studie" noch einmal, wenn auch nur oberflächlich durchgelesen, nachdem Sie dieselbe im Manuscript vollendet, sicher würden Sie diesen Satz als einen für jeden Theologen wahrhaft h o r r e n d e n gestrichen haben. Wer hat denn je in der Welt, Katholik oder Häretiker, Jude oder Heide, behauptet, kraft der Gnade Gottes könne man ebenso wohl Böses thun als Gutes; ebenso gut Gott beleidigen als Ihn lieben? Wer hat denn je daran gedacht, zu läugnen, daß irgend welche Gnade, so gering sie auch immer sei, „wesentlich eine Bewegung zum Guten sei!" Und darin legen Sie die „unfehlbare Wirksamkeit" der wirksamen Gnade mit Beziehung

auf den einzelnen Akt und leugnen in selben Athemzuge, daß letztere indifferent oder versatilis sei?

Die „unfehlbar wirksame" Gnade, um die es sich hier handelt, stellen Sie auf dieselbe Stufe wie das Licht, gegen das Jedermann die Augen schließen kann; wie das Blut Christi, dessen Früchte der Sünder abweisen oder annehmen kann; — und noch mehr: „wie die Sakramente zur Mittheilung der Gnade"! Sie soll sonach, diese Ihre unfehlbare Gnade, zur Mittheilung derselben unfehlbar wirksamen Gnade dienen, welche die Sakramente leider so häufig, Dank der Schwäche des Sünders, nicht mittheilen — und bei dem Allem behaupten Sie, diese „unfehlbar wirksame Gnade sei nach Ihnen durchaus nicht indifferens oder versatilis?!

Ich kann mir solche Sätze nur durch die Voraussetzung erklären, Sie wären von vornherein überzeugt gewesen, daß Ihre „Studie" keine aufmerksamen Leser finden wird. Wahrscheinlich rechneten Sie so: Wer sich im Ernste über eine solche schwierige Frage unterrichten will, der nimmt die Folianten der vergangenen Jahrhunderte zur Hand und liest und prüft, mag es auch Jahre kosten, bis ihm Gewißheit geworden; die Alltags-Leser und Alltags-Recensenten aber geben auf so ein paar Zeilen gar nicht Acht.

Da fällt mir die Antwort eines berühmten Bischofs ein, den ich bei Gelegenheit zu fragen mir erlaubt hatte, wie es doch gekommen sei, daß er Thomist geworden wäre. „Das will ich Ihnen sagen", meinte er freundlich. „Wie ich meine Universitätsstudien zu machen begann, da sprachen die betreffenden Professoren so wegwerfend und im Vorübergehen von der gratia efficax, der praedestinatio ante praevisa merita und ähnlichen Thomistischen Sätzen, daß man hätte glauben können, es seien dies res obsoletae, und der ganze Thomismus müsse dem Himmel danken, wenn er mit dem Mantel der Vergessenheit umhüllt und nur noch historisch erwähnt würde; sonst könne er gar nicht der Gefahr entgehen, als Kalvinismus verurtheilt zu werden. Da mußt du dir einmal, meinte ich bei mir selbst, diese Thomisten ansehen, es sind doch

heiligmäßige, anerkannt hochgelehrte und auch kanonisirte Männer darunter, die den Thomismus ex professo vertheidigt haben; ich nahm mir also die verschrieenen Thomisten heraus, studirte ihre Folianten und auch nicht wenige der Gegner — und da war ich am Ende selber entschiedener Thomist", so schloß er lächelnd.[10])

Doch zur Sache! Darin liegt eben das „Indifferente und Versatile," daß Sie sagen, die wirksame Gnade stehe auf dem niveau der Sakramente, der Erlösung, im Allgemeinen jener übernatürlichen Kräfte, die ihre entscheidende, gnadenvolle Wirkung erst von der Willenskraft erwarten. Die Willenskraft soll ja doch im verdienstvollen Akt „alle Kraft aus der Gnade" schöpfen und eben kraft der wirksamen Gnade die sakramentalen Gnaden „unfehlbar" benützen — Sie aber stellen diese wirksame Gnade den letztgenannten völlig gleich?! Daß „die Gnade wesentlich zum Guten bewegt", das ist nicht einmal ein unterscheidendes Merkmal derselben. Paulus sagt sogar vom jüdischen Gesetze: bona est lex, bezeugt also, daß das Gesetz an und für sich zum Guten bewegt; fügt jedoch vorsichtig hinzu: si quis ea legitime utitur und stellt so den Unterschied zwischen dem Gesetze und der wirksamen Gnade fest, die da wesentlich den guten Gebrauch verleiht.

Die Frage ist kurz die: Wird das Verhältniß der Gnade zum Willen aus der Kraft der Gnade heraus geregelt oder vom Willen aus? Im letzten Falle ist die Gnade natürlich „indifferens oder versatilis", d. h. sie erwartet ihre Anwendung oder Nicht-Anwendung vom Willen, sie ist nicht von sich selber aus efficax.

Sie machen aus Ihrer wirklichen Meinung kein Hehl. S. 20 behaupten Sie: „Nach dem molinistischen System ist es möglich, daß denselben zuvorkommenden Gnaden die Einen widerstehen (in diesem Falle sind die Gnaden mere sufficientes), die Andern beistimmen (dann sind sie efficaces)." Die Klammern sind in Ihrem Texte. Woher hat also im letzteren Falle die Gnade ihre Wirksamkeit; woher ist Sie efficax? Kommt dies aus der Kraft der Gnade? Offenbar nicht; denn „derselben" Gnade wider-

[10]) Der Bischof war Eberhard von Trier.

stehen Andere. Sie ziehen daraus mit Recht den Schluß (S. 20), daß es „2 partielle Ursachen des Heilsaktes gibt, der freie Wille und die Gnade". Mit gleichem Rechte lassen Sie die Gnade dem freien Willen folgen; denn der Wille entscheidet, ob die Kraft der Gnade, die angeboten ist, wirksam sein soll oder nicht. Was Sie also kurz vorher entschieden leugneten, das behaupten Sie hier mit ausdrücklichen Worten. Sie läugneten vorher, daß die Gnade indifferent oder versatil sei; hier sagen Sie: daß bei dem Einem dieselbe Gnade efficax sei, bei dem Andern nicht; von dieser Differenz (quis te discernit sagt Paulus in der bekannten Stelle I. Cor. 4. 7) ist nicht die Gnade, sondern der Wille die Ursache.

Augustin behauptet freilich (de dono persev. cap. 13): „Ut *Totum* detur Deo," will also in keiner Weise von Gott als einer „partiellen Ursache" etwas wissen; und Thomas schreibt (3 C. G. c. 70): „Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, ut *partim* a Deo et *partim* a naturali agente: sed *totus* attribuitur instrumento et *principali* agenti etiam *totus*. — Ist Ihre Behauptung vielleicht eine „Weiterführung" und „Entwickelung" der Principien dieser beiden großen Lehrer?

Es geht nun nach Ihrem „System" (S. 32) „die Unfehlbarkeit Gottes voraus"; so sagen Sie wörtlich und Sie haben Recht, das recht oft mit Worten zu wiederholen; denn 1. wäre das Gegentheil offenbar gegen den im Titel dieser Nummer angeführten „gemeinschaftlichen" oder besser gegen den Glaubens-Grundsatz von der „absoluten Allmacht Gottes, von der die ganze Wirksamkeit der Kreatur, also auch des Willens, abhängt;" und 2. ist es gut, sich immer nach allen Seiten den Weg offen zu halten; — aber zugleich (S. 32) „setzt diese Unfehlbarkeit Gottes wieder die scientia media voraus und diese die Wahrheit des vorausgesehenen Willensaktes."

Also Gott geht voraus kraft der scientia media, die scientia media geht voraus kraft der Umstände, welche die Entscheidung des freien Willens begleiten, und diese Umstände setzen ihrerseits wieder den freien Willen, resp. dessen Akt voraus. Was geht

also, nicht blos in Worten, sondern thatsächlich voraus? Das Wissen dem Gegenstande oder der Gegenstand dem Wissen? Die Antwort kann für Sie nicht zweifelhaft sein, zumal Sie ja dem „canon“ (ein Wort macht viel, aber nicht Alles!) so begeistert zustimmen: res sunt et ideo Deus scit, und nicht: Deus scit et ideo sunt.“ Doch ich muß mich beeilen; der Brief wird zu lang. Den zweiten der „gemeinschaftlichen Grundsätze“ vom Beginne des Glaubens und dem Verhältnisse Ihrer Lehre dazu kann ich wohl im Interesse der Kürze übergehen, zumal ich bis jetzt noch nicht gefunden habe, daß Sie sich in der „Studie“ eingehender damit beschäftigt hätten. Sollten Sie dies in der beabsichtigen „3. Abtheilung“ thun, dann ist noch immer für mich oder einen Andern Zeit zu eventuellen „Bemerkungen“.

Ich prüfe also nunmehr Ihre „Studie“ mit Bezug auf den dritten „gemeinschaftlichen Grundsatz“.

II.

„Der Wille aus seiner natürlichen Kraft kann nicht der Gnade beistimmen, sondern erhält die Kraft dazu durch die Gnade."

Führt der Molinismus oder der Thomismus zu diesem Glaubens-Grundsatze? Besorgen Sie nicht, daß ich mich wiederhole. Ich will hier vielmehr zeigen, wie derjenige, welcher Gott nicht gibt, was Gottes ist, auch dem Geschöpfe nicht gewährt, was des Geschöpfes ist. Nichts ist so falsch, wie die Behauptung, daß Ihre Lehre die geschöpfliche Freiheit begünstige oder gar dieselbe ermögliche; es wird im Gegentheil durch Ihre Ansichten in letzter Instanz die geschöpfliche Freiheit völlig zerstört.

Eine kurze Anmerkung, welche Sie Seite 18 machen, weist bereits darauf hin. „Auf den Einwand," so heißt es da, „es sei möglich, daß ein Wille allen, auch den höchsten Gnaden widerstände" und „somit die Kreatur dem allmächtigen Willen Gottes endgiltig widerstehen könnte" genüge als vorläufige Antwort: wenn das der Fall wäre, könnte Gott ein solches Ungeheuer nicht potentia ordinata schaffen.

Sie haben sich gewiß klar gemacht, was eine solche, wenn auch nur vorläufige (eine andere habe ich leider bis jetzt nicht entdeckt, vielleicht kommt sie in der 3. Abthlg.) Antwort besagen will. Auch die nächste Folgerung daraus wird Ihnen gegenwärtig gewesen sein, und liegt es mir sonach nur wegen des Zusammenhanges ob, Ihre Aufmerksamkeit darauf zu lenken.

Worin besteht diese nächste Folgerung? In der Herabwürdigung und folgerichtig in der Läugnung des freien Willensver-

mögens. Die Ehre Gottes ist immer die des Geschöpfes. Ihr Gegensatz zwischen Gnade und Freiheit ist ein künstlich gemachter. In Wahrheit ist es genau derselbe wie der zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Ursache und Wirkung; mit anderen Worten: Je mehr und tiefer die Gnade im Menschen wirkt, desto größer und lebendiger ist seine Freiheit. Augustin drückt dies ganz treffend aus: gratiâ consequitur libertatem, kraft der Gnade kommt der Mensch zur Freiheit. Die Gnade kann ebensowenig der Freiheit schaden, wie das Licht dem Tage.

In der That liegt der erwähnte „Einwand" folgendermaßen: Ist der Wille frei? Jedenfalls. Ist dann derselbe von sich, von seiner Natur aus an ein einzelnes, beschränktes Gut gebunden? Unmöglich. Dies wäre das gerade Gegentheil der Freiheit. Der Wille kann nach allen einzelnen Gütern verlangen und, da jedes Sein, inwieweit es in Wirklichkeit ist, den Charakter des Guten trägt, so kann der Wille in jeglichem Dinge, wie gestaltet es auch immer sein mag, wenn es nur und soweit es wirklich ist, sein zu erstrebendes Gut erblicken. Thomas stellt das kurz und treffend dar: (S. th. I qu. 5 art. 1): „Sein ist das thatsächliche Bestehen, die Aktualität eines Dinges — actualitas omnis rei —; jedes Ding ist thatsächlich in der Wirklichkeit, soweit es vollkommen ist, also soweit es nichts mehr werden kann — perfectum aliquid est, in quantum actu est —; was vollkommen ist, das hat den Charakter des Erstrebbaren — omne perfectum est appetibile —; gut aber ist dasselbe was erstrebbar — bonum est quod omnia appetunt —; also trägt jedes Sein in demselben Maße als es thatsächlich oder wirklich (actu) ist, den Charakter des Guten." Demnach ist der Wille ein ganz allgemeines Vermögen und erstreckt sich als Vermögen auf Alles, was irgendwie und soweit es ist.

Kann nun der Wille auch jedem einzelnen Gute widerstehen? Offenbar; er kann eben thatsächlich das entgegengesetzte Sein für erstrebenswerth ansehen. Nur in dem Falle, daß ihm offen und klar ein Gut entgegentritt, welches in sich als einzelnem Gute zugleich alles Gute, somit die wahre Fülle des Seins, enthält, kann er unmöglich sich abwenden; denn außer diesem

erscheint eben Nichts mehr als ein Gut; es ist da kein Gegensatz denkbar. Abgesehen von diesem Falle kann der freie Wille seiner Natur nach von jedem einzelnen Gute sich *ab*- und jedem einzelnen Gute sich *zuwenden*. Ein Beispiel. Vor den Juden steht Christus als Messias. Wird dieses Gut so vorgestellt, daß *alles Gute* schlechthin in ihm eingeschlossen erscheint? Gewiß nicht. Die äußere Ehre und Macht, der Glanz des Reichthums, die Herrschaft über Länder und Völker, jedenfalls auch Güter, sind mit der Erscheinung des Heilandes *nicht* verbunden; der Stolz, der Neid, die Herrschsucht stehen ihm entgegen; denn sie finden in ihm nicht den Gegenstand ihres Verlangens. Nun setzen Sie voraus, daß Gott absolut die Anerkennung des Heilandes von Seiten der Juden *will*. Christus *lehrt* und Er lehrt so, daß das Evangelium den Ausruf der Volksschaaren berichtet: „Niemals hat noch irgend Jemand einen Menschen so sprechen hören; Er sprach wie Einer, der Gewalt hat." Christus wirkt Wunder — und seine bittersten Feinde selbst müssen gestehen: „Alles Volk läuft Ihm nach." Er führt das denkbar tugendhafteste Leben — Niemand kann ihm widersprechen, da Er von Sich selber sagt: „Wer kann mich einer Sünde zeihen?" Er stellt den Juden die erschütterndsten Gleichnisse vor, malt ihnen, Er, der Ewige, die Höllenstrafen und sagt ihnen unverblümt ihr Schicksal vorher — Bekehren sie sich? Er leidet, läßt sich blutend durch die Straßen ziehen, wird an's Kreuz geschlagen, betet für seine Peiniger, verzeiht dem reuigen Schächer — Wird Er sie rühren? Finsterniß bedeckt die Erde, die Felsen beben, der Vorhang des Tempels reißt mitten durch und das sancta sanctorum liegt offen und nackt vor den profanen Augen, gleichwie der Sanctus sanctorum oben am Kreuze, der Heide ruft laut: vere filius Dei erat iste, die Gräber öffnen sich, Todte stehen auf — Werden die Juden heilsam erschüttert? „Mein Volk, *was hätte ich dir noch thun können* und *habe es nicht gethan*" klagt mit ausdrücklichen Worten die Kirche im Namen ihres Heilandes.

Lassen Sie Ihrer Voraussetzung noch weiteren freien Lauf, vermehren Sie nach Belieben die innern und äußern Gnaden und

lassen Sie dann Gott Umschau halten; — kann Gott auch nur sehen, welcher Gnadenkraft unfehlbar der Wille folgen wird? Ich sage: Nein.

Bemerken Sie die metaphysische Seite! Nirgends erscheint da auf Seiten des Willens ein Ungeheuer, wie Sie sich auszudrücken belieben, sondern einzig und allein die geschöpfliche Natur des freien Willens und sonst Nichts. Der freie Wille hat das Vermögen seiner Natur nach, allem und jedem einzelnen Gute, so weit es ihm nur als Gut erscheint, anhängen, allem und jedem einzelnen Gute, so viel es auch ihm als Gut erscheint, widerstehen zu können; sein Vermögen ist ein schlechthin allgemeines; mit welchem Gute auch immer noch ein Nicht-Gut-Sein verbunden ist, dessen Gegentheil kann der freie Wille seiner Natur nach wählen — und da soll Gott, der dieses Vermögen gegeben, durch seine Vorausicht, durch die scientia media, bewirken, wie Sie selbst sagen, daß der Wille einem einzelnen Gute, welches durch eine Reihe von Gnaden gestützt und gehoben wird, thatsächlich unfehlbar anhängt! Er soll im Willen immer sehen, welchem Gewichte und welcher Art von Gnaden derselbe unfehlbar von sich aus folgt, während dieser selbe Wille in seiner Natur die Fähigkeit hat, jedes, schlechthin jedes, einzelne Gut zurückzuweisen und keinem unfehlbar anzuhängen; durchaus, wie Thomas sagt, ad utrumlibet zu sein und sonach keinerlei Entscheidung seinem Wesen nach in sich zu enthalten?

Sie meinen, „ein solches Ungeheuer könne Gott nicht potentia ordinata schaffen." Letzteren Ausdruck halte ich für unvorsichtig; richtiger würden Sie sagen: potentia inordinata allein könnte Er ein solches Ding schaffen, nämlich einen unfreien, freien Willen. Das „Ungeheuer" wäre ganz auf Seiten Gottes. Der Wille kann seiner Natur nach jedem Guten widerstehen. Sagen, er könne nicht von sich aus einem gewissen beschränkten, wenn auch noch so hohen Gute unfehlbar seine Zustimmung verweigern, das heißt den freien Willen zu einem unfreien machen.

Zu größerer Klarstellung der Sache dient noch das, was Sie weiter hervorheben. Im Grunde genommen behaupten Sie

nicht nur, von irgend welcher Ausnahme, sondern schlechthin von jedem freien Akte, derselbe sei vorauszusehen, weil der Wille unter diesen oder jenen Umständen, unterstützt von diesen oder jenen Gnaden, unfehlbar von sich aus zustimmen werde. Ihre Worte sind diese (S. 18): „Weil Gott aber im Schatze seiner Allmacht unendlich viele Gnaden besitzt, die er dem Willen geben, und im Bereiche seiner Providenz unendlich viele Verhältnisse hat, in die er den Willen versetzen kann, so kann die Kreatur seinem allmächtigen Willen nicht widerstehen, denn er verfügt über Mittel und Wege, um dieselbe zu jedem Akte zu bestimmen."

Wie kommt es doch, daß Sie bei solchen Erklärungen, in denen die nüchternste Klarheit erwünscht wäre, immer zu vagen und theologisch oft schwer zu definirenden Ausdrücken Ihre Zuflucht nehmen? Eben mußte die „potentia ordinata" herhalten, anderswo schon das „mysterium", bald wird es das „Unwillkürliche" sein; hier soll das „unendliche" aushelfen!

„Unendlich" viele Verhältnisse; „unendlich" viele Gnaden! Was soll dieses „unendlich" hier? Sind die Verhältnisse, die Gnaden, die Umstände, die Mittel und Wege im einzelnen Falle thatsächlich (actu) unendlich, also von unbegrenzter Gewalt? Das werden Sie nicht sagen; denn das könnte nur Gott selber sein, Er, der thatsächlich Unendliche und Unbegrenzte, welcher in Sich selbst und seinem eigenen inneren Sein, aber in nichts Aeußerlichem sein Maß hat, oder, wie Thomas meint, Sich selber Maß und Ziel ist. Also die einzelnen Verhältnisse, Umstände 2c., mit denen Gott im einzelnen Falle den Willen umgibt und stützt, sind thatsächlich endlich, begrenzt. Wenn auch in Gott das Vermögen besteht, noch andere Umstände herzustellen, noch andere Gnaden zu geben und diese, ohne vom Geschöpfe aus gehindert werden zu können, ohne Ende, ohne Grenzen, zu vermehren und zu erhöhen, so bleibt doch dabei die einzelne Gnade für den geschöpflichen Willen immer thatsächlich endlich und begrenzt.

Unter solchen endlichen und begrenzten Gütern und Gnaden soll also Gott wählen und in jedem einzelnen Falle deren

finden, welchen „der Wille nicht widerstehen kann!" Bemerken Sie dazu, daß hier gar nicht der allmächtige Wille Gottes in Frage ist, und so etwa das thatsächlich Unendliche, infinitum actu, dem im Vermögen unendlichen, also dem unbegrenzten Willen, infinitum potentia, gegenübersteht; sondern es handelt sich in jedem einzelnen Falle um begrenzte Umstände, Gnaden, Verhältnisse 2c., denen der Wille trotz seiner Freiheit ohne Grenzen und trotz seiner Allgemeinheit nicht widerstehen kann. Gott sieht dies Alles einfach nur vermöge der scientia media, ohne in die Verkettung all' dieser Umstände und Verhältnisse mit seiner Macht und seinem eigenen freien Willen eingreifen zu können.

Dieses Mal läßt Sie Ihr Wort „unendlich" glänzend im Stich. Sehen Sie selbst zu, ob Sie nicht gerade in Folge Ihres „unendlich" das vollendete Gegentheil von dem sagen, was Sie sagen wollen.

Gott hat unendliche Gnaden und Verhältnisse für den Willen bereit. So meinen Sie und wollen damit beweisen, daß Gott immer die volle Herrschaft über den Willen besitzt. Aber dieser Ausdruck kann doch nur bedeuten, daß eine jede dieser Gnaden und alle diese einzelnen Verhältnisse an sich genommen begrenzt sind, daß demnach außer den einzelnen Gnaden in jedem besondern Falle es noch ohne Ende, ohne Grenzen viele gibt, die auf den betreffenden Willen Bezug haben und darauf einwirken können. Jede einzelne dieser Gnaden besagt also ihrer eigensten Natur und der des Willens gemäß, daß letzterer noch von vielen anderen ohne Grenzen beeinflußt werden kann — und Sie wollen, daß eben präcis in diesem „unendlichen" infinitum potentia Gott erkennen lasse, welches Ende das Willensvermögen im einzelnen Falle thatsächlich hat, d. h. welcher Gnade dasselbe endlich zustimmt. Aber eben weil unendlich viele Mittel Gott zu Gebote stehen, sieht Er bei jedem einzelnen, daß noch ohne Grenzen viele andere vorhanden sind.

Wie ist es möglich, frage ich Sie, daß Sie mit diesen Ihren molinistischen Behauptungen als Vorkämpfer der menschlichen

Freiheit auftreten! Sie, der Sie die Freiheit ganz auflösen und den Willen nicht etwa von seinem Herrn und Gott und der Fülle aller Güter endgiltig bestimmt werden lassen, sondern von elenden begrenzten „Mitteln und Wegen," von erbärmlichen „Verhältnissen und Umständen," von verächtlich gewordenen Gnaden, die bereits von vornherein die Sclaverei des Willens in sich schließen, da sie in ihrer Verbindung mit dem Willen getrennt sind vom lebendigen Gotte, der dieselbe wohl sieht, aber durch seine freie Macht und Liebe nicht verursacht oder auch nur beeinflußt!

Eine solche Freiheit steht allerdings der göttlichen Gnade gegenüber, wie die Nacht dem Tage; es ist da aber auch unnütz, an einer Versöhnung zu arbeiten, denn die eine ist die Läugnung der anderen.

Nun wird es schon einigermaßen klar, was Sie unter der „natürlichen Kraft" des Willens verstehen, „vermöge deren er nicht der Gnade beistimmen kann" (vgl. ob. I). Ihre eigenen Worte jedoch mögen dies erklären.

S. 20. „Zum Verständnisse des Unterschiedes zwischen beiden Systemen wollen wir 4 Dinge (? !) im Prozesse der freien Willensthätigkeit unterscheiden: 1. die Kraft, aus welcher der Akt hervorgegangen; 2. die Anregung zum Akte durch Erleuchtung und unwillkürliche Willensbewegung; 3. den Akt, inwiefern er aus dem Willen hervorgegangen, d. i. die Hinneigung und Applikation zur Hervorbringung des Aktes; 4. den Akt in seiner Vollendung. In Betreff von 1, 2 und 4 weichen die beiden Systeme nicht von einander ab. . . . der Unterschied findet nur in Bezug auf 3 statt."

Besten Dank zuvörderst für den guten, gewiß nicht „unwillkürlichen" Willen, Ihre möglichste Uebereinstimmung mit den Thomisten zu dokumentiren; letztere müssen jedoch eine solche in vorliegendem Falle leider durchaus ablehnen. Dieselben hätten vor Allem in der Zergliederung des freien Aktes auf Thomas gehört der bekanntermaßen den Willensakt aus der volitio, intentio, deliberatio, dem consilium, judicium practicum, consensus und der executio bestehen läßt. Der Klarheit wäre mit einer solchen Ein-

theilung sicher besser gedient gewesen, denn es erscheint dann nur erforderlich, den Antheil zu bestimmen, welchen jedes dieser Elemente an der freien Entschließung hat, um ein befriedigendes Ergebniß oder wenigstens ein sicheres Fundament für eine nützliche Diskussion zu erhalten. Sie dürfen zum Beweise dessen nur die ersten quaestiones der I. II. im Thomas lesen.

Diese Klarheit nun muß ich Ihrer eben angeführten Eintheilung absprechen. Schon was die Worte „Kraft", „Akt" hier bedeuten, kann nicht dasselbe sein wie das, was Sie oben (S. 17) damit bezeichnen wollten. Da steht nämlich: „alle Kraft des Willens sei aus der Gnade", dagegen hänge der Willensakt nicht blos von der Gnade, sondern auch vom „Belieben" des Willens ab; damit stellten Sie sich ausdrücklich in Gegensatz zu den Thomisten, nach welchen die „gracia efficax die adäquat bewirkende Ursache der menschlichen Mitwirkung bilde." Hier aber sagen Sie: „In 1, 2, 4 stimmen Sie mit den Thonisten überein;" — also nach 1 und 4 wäre der „Akt in seiner Vollendung" der *adäquat* bewirkenden Kraft der gratia efficax zu danken.

Nun sind Sie freilich so klug, das „Dritte" hineinzuschieben. Danach stellt sich die Sache etwas anders, wenn auch für Sie nicht günstiger. In 1 und 4, also in der Kraft, aus welcher der Akt hervorgeht, sind Sie übereinstimmend mit den Thomisten; in 3 sind Sie anderer Ansicht als die Thomisten, insofern nämlich als der Akt aus dem Willen hervorgeht. Woraus geht denn nun der Akt eigentlich hervor?

1. Die Kraft, aus welcher der Akt hervorgeht — thomistisch.
3. Der Akt, insofern er aus dem Willen hervorgeht — nicht thomistisch.
4. Die Vollendung des Aktes — thomistisch.

Oben hatten Sie allerdings gesagt, „der Wille habe alle Kraft aus der Gnade;" machten aber Schwierigkeiten mit dem Willensakte, der „zugleich" dem Belieben des Willens sein Dasein danke. Hier machen Sie keine Schwierigkeit mit dem Akte, sondern lassen ihn ruhig aus der „Kraft" hervorgehen, natürlich aus der Gnade, da Sie mit den Thomisten darin übereinstimmen

wollen; anstatt dessen aber muß der Wille herhalten, denn soweit der Akt aus ihm hervorgeht, sind Sie getrennt von den Thomisten. Nach einer andern Seite hin finde ich jedoch, daß diese „4 Dinge" ganz gut zusammengestellt sind. Wird nämlich gefragt: Wie wahren Sie die Allmacht Gottes; so antworten Sie mit dem „ersten Ding." Wird nach der Mitwirkung des freien Willens aber gefragt, so weisen Sie auf das „dritte Ding" hin. Im „vierten Ding" ist schließlich Alles in vollkommenster Harmonie vereint; da wird der Thomismus Molinismus und Molinismus Thomismus, denn Nummer 4, die Vollendung, haben Sie „gemeinsam mit den Thomisten"!

Auf diese Weise würden Sie auch gar nicht in Verlegenheit sein, wenn einmal die Lehre des Bannez definirt würde. Sie könnten dann eben aus „zahlreichen" Stellen beweisen, daß Sie eigentlich immer und zwar mehr als die Thomisten dem Bannez gefolgt sind.

Jedoch ich bemerke eben, daß ich mich über das Ergebniß Ihrer Untersuchung täusche.

Ich dachte, es würde sich, zumal Sie so feierlich die Zergliederung des Prozesses der freien Willensthätigkeit in „4 Dinge" begannen, nun die „natürliche" Kraft des Willens recht klar loschälen und mit Nothwendigkeit hervortreten, wie es nach Ihrem System unmöglich sei, daß der Wille aus seiner „natürlichen" Kraft der Gnade beistimmen könne. Statt dessen sehe ich aber, daß wir davon weiter wie je entfernt sind. Sie erwähnen allerdings (S. 21) bei Erklärung des „dritten Dings", daß Gott durch die anregende Gnade moralisch den Willen zur Hervorbringung des Aktes sollizitiren" soll; aber was ist das wieder „moralisch," sollizitiren," „anregende Gnade." Welche Idee liegt diesen Ausdrücken zu Grunde? Moralisch ist doch nach dem gemeinen theologischen Sprachgebrauche nur dann eine Beeinflussung des Willens, wenn sie sich mit Bezug auf den Willen rein äußerlich hält, wie z. B. Ermahnung, Belehrung, mit einem Worte: wenn sie eine Erleuchtung des Verstandes oder eine Erschütterung der Sinne in sich einschließt; hier aber wird nach der Kraft der im Innern des Willens wirksamen Gnade geforscht.

Die Frage bleibt demgemäß noch immer für Sie bestehen: Vermöge welcher inneren Kraft stimmt der Wille bei? Sie hatten früher bereits gesagt: „der Wille macht durch seine Zustimmung eine Gnade zur wirksamen, so daß dieselbe Gnade für den Einen wirksam (efficax), für den Andern blos hinreichend ist (sufficiens), je nachdem der Wille sie annimmt oder nicht." Vermittelst welcher inneren Kraft also stimmt der Wille bei? Dieselbe kann doch unmöglich aus der Gnade kommen, denn dieselbe Gnade ist objektiv an sich betrachtet sufficiens und efficax. Ist nun diese Kraft, vermöge deren der Wille zustimmt, eine natürliche? Bewahre!

Sie haben wieder ein neues Wort, „unwillkürliche Willensbewegung"! Sagen Sie mir doch, wo Sie alle diese Worte finden, mit denen Niemand etwas anfangen kann! Im Thomas? Sicher nicht; da ist die brevis, firma, clara sententia.

Ich will zu Ihrer Ehre nicht annehmen, daß Sie diese offenbare „contradictio", „unwillkürliche Willensbewegung" wörtlich nehmen. Ist der menschliche Wille wesentlich, seiner Natur nach frei? Nun, dann ist er entweder frei, also willkürlich thätig oder gar nicht. Allerdings gibt es ein menschliches Willensvermögen, das nicht immer in Thätigkeit zu sein braucht; aber es gibt unmöglich eine Willensthätigkeit, ohne daß sie willkürlich wäre. Gott unwillkürliche, also willenslose Willensbewegungen hervorbringen lassen, heißt wieder nichts Anderes als eine potentia inordinata in Ihm annehmen; es bestände da wieder nach Ihrem Ausdrucke ein „Ungeheuer".

Aber wahrscheinlich denken Sie an den sinnlichen Willen, an das sinnliche Begehrungsvermögen. Da ist allerdings, leider nur zu oft, etwas Unwillkürliches vorhanden, denn die Sinne sind nach der Erbschuld nicht mehr dem geistigen Willen ganz und gar unterthan; die motus primo primi der Phantasie, des sensus communis, der memoria, der ratio particularis und der einzelnen äußeren Sinne sind uns Allen aus der Moral und aus der Erfahrung bekannt. Was hätte jedoch das „Unwillkürliche" im sinnlichen Begehrungsvermögen mit der inneren Kraft des geistigen Willens zu thun?

Doch Verzeihung; Sie haben gewiß im Thomas I. II. qu. 10 von der nothwendigen (also natürlich unwillkürlichen) Grundlage aller freien Willensakte gelesen. Sind etwa mit dieser Ihre „unwillkürlichen Willensbewegungen" identisch? Thomas ist immer klar. Was lehrt er?

Der Wille strebt nach Manchem mit Nothwendigkeit. Was erstrebt er mit Nothwendigkeit? Das Gute im Allgemeinen; das Sein im Allgemeinen als das Gut der Substanz, das Wahre im Allgemeinen als das Gut der Vernunft, das Leben und überhaupt Alles, was im Allgemeinen für die anderen menschlichen Fähigkeiten ein Gut ist. Aber kann denn eine einzelne Willensbewegung auf ein Gut im Allgemeinen sich richten? Kann eine einzelne Willensbewegung sonach nothwendig, oder nach Ihrem Ausdrucke „unwillkürlich" sein? Keineswegs! Die einzelne Willensbewegung richtet sich vielmehr auf ein einzelnes Sein und zwar eben deßhalb, weil dieses den Charakter des Guten in irgend einer Beziehung in sich trägt. Gerade auf diesem Umstande beruht nothwendig die Freiheit der einzelnen Willensbewegung und die Unmöglichkeit, daß jemals eine solche einzelne Willensbewegung unwillkührlich sein kann.

Die verschiedenen Seinsarten haben nämlich alle insgesammt und eine jede im Einzelnen den Charakter des Guten, des Wahren und stehen in Beziehung zum Sein und zum Leben; sie können also alle erstrebt werden. Von Seiten der Natur des Willens ist zudem nicht die mindeste Beziehung zu diesem oder zu jenem einzelnen Gute von vonherein vorhanden; sondern ganz im Gegentheil hat der Wille vielmehr nothwendig innerhalb seiner selbst die Beziehung zu Allem, was Gut ist, ohne Unterschied; und auf Grund dessen hat er eben ein wirkliches, natürliches Vermögen für Alles, was im Einzelnen ein Gut ist, mag dies das Wahre oder das Leben oder Aehnliches sein. Kraft dieses so gestalteten Willensvermögens, also kraft dieser mit seiner Natur nothwendig gegebenen Fähigkeit für das Allgemeine, kann natürlich die einzelne Willensbewegung nicht anders als willkürlich, frei sein; denn das allgemeine Gut, das da that

sächlich in seinem einzelnen subjektiven Sein Alles umfaßt, nämlich Gott, erscheint dem Willen nicht; jedes einzelne sonstige Gut aber hat das „Unendliche" blos irgendwie in seinem Vermögen, in potentia, ist weit mehr „ohne Ende", als unendlich. Es besagt von sich aus, daß es selber wohl den Charakter des Guten trägt, daß aber auch alle anderen wirklichen und möglichen Einzeldinge ohne Grenzen je nach der Art ihres Seins ebenfalls gut sind oder gut sein können, demnach die Erstrebbarkeit für den Willen in sich schließen und folgerichtig, daß keines derselben im Einzelnen weder kraft der Natur des Willens noch von sich selber aus dem Vermögen des Willens mit Nothwendigkeit als Allein-Gut, oder wie Sie sagen würden, mit „Unwillkürlichkeit" sich aufdrängt.

Da haben Sie nun auf einmal die wahre „natürliche Kraft" des Willens. Sie besteht kurz im Vermögen für alles geschaffene Einzelne mitten im thatsächlichen Wollen eines begrenzten, bestimmten Gutes.

Zugleich haben Sie da aber auch den Thomismus, der uns nun über die innere Beschaffenheit dieser natürlichen Kraft aufklären soll, da Sie es mit Ihrem nebelhaften „Unendlichen", Ihrem unbestimmten „Moralischen", zweifelhaftem „Sollizitiren" und Ihren unverständlichen „Unwillkürlichkeiten" nicht vermocht haben.

Warum hielten Sie doch nicht fest an dem, was Sie Seite 11 und 13 über die praed. phys. gesagt hatten. Da nannten Sie dieselbe die Vermittelung, „durch welche von Seiten der Allmacht Gottes die Kreatur zu den freien Akten bewegt wird"; es wurde ihr zugeschrieben „das Hinüberführen des kreatürlichen Vermögens zum Akte (applicatio activa potentiae ad actum); „der Wille kann sich" nach dem dort Gesagten „keineswegs kraft eines nicht durch sie vermittelten Gebrauches der Freiheit oder der gratia sufficiens positiv oder negativ auf ihren Empfang vorbereiten: auxilium efficax *non* dependet a *dispositione* liberi arbitrii positiva"; mit Recht fügten Sie hinzu: „Ebenso läßt die praed. phys. das Vermögen, den Akt nicht zu setzen, bestehen" und kurz vorher: „die gratia sufficiens gibt ein für die moralische Zurechnung hinreichendes Vermögen."

Seite 21 aber haben Sie dies Alles vergessen und legen, ohne jegliche Anführung eines thomistischen Textes, der praed. phys. frischweg eine „doppelte Funktion" bei: 1. „als zuvorkommende Gnade in besagter", nämlich „physisch prädeterminirender" Weise auf das Vermögen des Willens einzuwirken; 2. als mitwirkende Gnade zugleich mit dem Willen dessen Akt zu vollbringen."

Von welchem Thomisten haben Sie aber eine solche praed. phys. gelernt? Es ist zu bedauern, daß Sie hier, wo es sich um etwas Entscheidendes handelt, jene thomistischen Autoren nicht namentlich anführen, die eine derartige praed. phys. lehren. Sie fügen S. 29 zu dieser Ihrer praed. phys. noch eine bezeichnende Erläuterung hinzu: „der Wille könne kraft der praed. phys. vor seiner Entscheidung nicht mehr in Wirklichkeit den Akt unterlassen." Es wird also danach schon vor dem Akte etwas in das Willensvermögen hineingelegt, was „unwiderstehlich den bestimmten, einzelnen Akt und keinen andern bedinge"; — und das nennen Sie vor dem deutschen Publikum Lehre der Thomisten! Schlagen Sie einen beliebigen Thomisten auf. Alle sind darin einig:

1. Das „prae" im terminus technicus darf nicht zeitlich aufgefaßt werden, als ob der Wille zuerst die determinatio erhalte und dann den Akt setze.

2. Diese determinatio ist nicht nur keine zeitliche Vorbereitung innerhalb des Willens, sondern sie verursacht im Willen überhaupt Nichts, was den Akt nothwendig vorbereitet. Sie sagten S. 11 und 13 dies selbst.

Was Thomas von der praedestinatio sagt (th. I qu. 23. art. 2): nihil ponit in praedestinato, sondern sie sei einfach auf Seiten Gottes die praeparatio beneficiorum Dei; das gilt auch von der praed. phys., welche ja eigentlich nichts Anderes als die praedestinatio selber ist, nur mit der Beziehung auf den einzelnen Akt, während die praedestinatio das ganze Leben umfaßt.

Vor dem wirklichen Akte ist nichts endgültig Bestimmendes innerhalb des Willens weder naturâ noch tempore; im Gegentheil macht Alles, was der praed. phys. im Willen selbst positiv von Seiten Gottes vorangeht, das Willensvermögen nur unabhängiger, freier,

unbestimmter, losgebundener von jedem einzelnen beschränkten Gute und offener für alles Gut, oder für das All-Gut. Der Wille wird dadurch im Bereiche des Vermögens fähiger, die Einwirkung der All-Macht thatsächlich tiefer in sich aufzunehmen.

Die praed. phys. ist jene Wirkung Gottes, welche in Verbindung mit dem allgemeinen Willensvermögen als bestimmendes Element zusammen mit dem bestimmbaren den wirklich freien Akt bildet. Also: 1. Willensvermögen: = das auf alles mögliche und wirkliche Gut gerichtete bestimmbare Vermögen. 2. Praed. phys.: = die auf ein bestimmtes einzelnes Gut richtende, thatsächlich bestimmende, aber mit der Wirklichkeit des Aktes vorübergehende Form. 3. Willensakt: = Verbindung beider Elemente; also das thatsächliche Begehren eines bestimmten Gutes unter Bewahrung des Vermögens für alles Gute, auch für das entgegengesetzte.

Einzig und allein die praed. phys. kann ein solch' allgemeines Vermögen wie den Willen, das eben nur und rein Vermögen, pura potentia, ist, aufrechthalten und bewahren; denn sie ist die unmittelbare Wirkung der reinen All-Macht Gottes. Wie also mit ihrer Verursachung in Gott die Macht, das aktive Vermögen bleibt, Anderes ohne Grenzen zu wirken, so muß auch auf Seiten des Willens das passive Vermögen bleiben, andere Wirkungen ohne Grenzen in sich aufzunehmen und zu tragen; beiderseitig ist mit dem Wesen Allgemeinheit verbunden.

Vor dem Akte ist somit die praedeterminatio physica im Willen gar nichts weder naturâ noch tempore, wie schon bemerkt; es widerstreitet dies vielmehr ihrem ganzen Wesen, ebenso etwa wie es dem Wesen der Dreiecksform widerstreitet, zu sein, ehe sie ist oder in der Wirklichkeit für sich allein zu bestehen, d. h. ohne in ihrer natürlichen Verbindung mit dem Stoffe, wie Holz, Stein, ꝛc. sich zu befinden.

Die praed. physica verlangt nothwendig ihrer Natur nach, als unmittelbare Wirkung der All-Macht, ein ganz allgemeines Vermögen, d. h. ein Vermögen für alles einzelne Sein und für alles einzelne Gute. Sie ist wesentlich bestimmend und wirkend,

kann also gar nicht auf Seiten eines Vermögens als solchen sich vorfinden, das seiner Natur nach bestimmt ist zu empfangen; denn zu dessen Wesen gehört es, bestimmt zu werden und den Eindruck der wirkenden Ursächlichkeit aufzunehmen, mit andern Worten: vor dem Akte kann sie gar nicht im Willensvermögen sein, ebensowenig wie nach dem Akte.

Wozu dann aber das „prae"? fragen Sie. Das „prae" trägt zum Wesen der Sache gar nichts bei, wie schon Thomas bei der *prae*destinatio bemerkt (S. th. I qu. 14 art. 13). Von Seiten Gottes ist eigentlich Nichts vorherbestimmt. Er ambit aeternitate sua totum tempus. Er ist das instans perpetuum, Allen und Allem in seiner thatsächlichen Wirklichkeit gleich gegenwärtig; nicht etwa wie die Brücke den Wassern, die im Laufe der Jahre unter ihr vorüberrauschen, successive oder begrifflich; sondern Ihm lebt Alles; rex cui omnia vivant. Er ist nicht der Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Er sieht, daß Jacob nach Abraham lebt, aber Beide erreicht sein Blick zu gleicher Zeit. Für Ihn ist nur Gegenwart, keinerlei Vergangenheit oder Zukunft. Adam ist Ihm gleichmäßig gegenwärtig wie der Antichrist und das letzte Gericht in seiner Wirklichkeit gleichmäßig vor Ihm wie die erste Sünde. Was für uns vom Orte gilt, das gilt für Gott auch von der Zeit. „Wie für den Beschauer auf einem hohen Berge", so des öfteren Thomas, „die Menge der unten in der Ebene vorüberziehenden zahlreichen Truppen einer Armee gleich gegenwärtig erscheinen mit Beziehung auf den Raum; der Beschauer aber wohl sieht wie die Letzten nicht die Ersten sind, sondern die Einen nach den Andern kommen; so hat Gott, in arce aeternitatis constitutus, alles Zeitliche nach dessen Wirklichkeit Sich selber gleichmäßig gegenwärtig. Nur mit Beziehung des einen Zeitlichen auf das Andere besteht ein prius et post."

Somit erwächst für den Thomisten von Seiten Gottes gar keine Schwierigkeit aus dem „prae". Denn offenbar würde nur in dem Falle eine solche möglich sein, wenn Gott vor dem Geschöpfe existirte, wie etwa der Vater vor dem Sohne, dessen Willen er im Testamente für eine besondere Handlung bindet.

Das „prae“ hat in zeitlicher Beziehung seinen Werth nur in Anbetracht der unvollkommenen Anschauungsweise der Geschöpfe, von denen eines vor dem anderen ist und die dann, da Gott auch jene geschaffen, die vorher waren, das „prae“ nach ihrer Auffassung auf Gott ausdehnen und so von einer *prae*-destinatio sprechen.

Wird aber das „prae“ betont, weil das bestimmende Element im Sein und im Akt immer vorzüglicher ist als das bestimmbare — agens est nobilius patiente — und im Ganzen etwa den Vorsitz, das Präsidium führt, so kommt es der determinatio phys. ihrem ganzen Wesen nach, wie keiner anderen geschöpflichen Form, zu, eine *prae*determinatio zu sein.

Für die theologische Frage existirt ein prae im Sinne von prius durchaus nicht; vielmehr widersteht es der Natur der praed. phys. sowie der praedestinatio, etwa z. B. eine dispositio, zu bewirken, die da „im Willen den folgenden Akt bedingt, so daß vor der Entscheidung des Willens der Akt nicht unterlassen werden kann.“ Die praed. phys. ist die bestimmende Form im Akte und deßhalb weder vorher noch nachher; sie steht und fällt mit dem wirklichen Akte.

Was jedoch vom wirklichen Akte im Willen zurückbleibt, das ist nicht mehr der wirkliche Akt, sondern eine Folge davon, die dann kraft des Wirkens der praed. phys. und deren allmächtigen Ursache wieder ihrerseits das freie Vermögen des Willens in seiner Unabhängigkeit von jedem einzelnen beschränkten Gute stärkt und demnach es indifferenter macht.

Sie werden wohl nach dem Gesagten selbst begreifen, daß es mit einer necessitas antecedens in dem Sinne, wie Sie das Wort auffassen, bei den Thomisten noch weite Wege hat. Ob dasselbe auch von Ihnen gesagt werden kann, das muß später konstatirt werden.

Es ist zu bedauern, daß Sie den anfänglich genau angeführten thomistischen Texten nicht mit Consequenz gefolgt sind; Sie würden dann unter der weiteren Voraussetzung, daß Ihre „unwillkürlichen Willensbewegungen“ ein lapsus linguae sind und

darunter vielmehr jene oben nach Thomas angedeuteten nothwendigen Beziehungen des Willens zum Sein, Guten, Wahren ꝛc. im Allgemeinen, also die eigentlichste Grundlage oder besser noch die Natur des Willensvermögens, als eines reinen Vermögens, verstanden werden müssen, doch noch zu einer erträglichen Ansicht darüber gekommen sein, wie der Wille aus seiner „natürlichen Kraft der Gnade nicht beistimmen könne". Molina z. B., den ich, wie beiläufig bemerkt, für meine Person allen seinen Anhängern vorziehe und der noch das Vernünftigste und ernster Widerlegung vollauf Werthe dem Thomismus gegenüber aufstellte, hätte Ihnen da einigermaßen als Führer dienen können.

Am besten freilich und mit „eiserner Consequenz," wie P. Limbourg sagen würde, führt der Thomismus zu der Behauptung von der völlig unzureichenden Kraft des natürlichen Willens, sobald es sich um die Zustimmung zur Gnade handelt.

Ist das Willensvermögen an sich Thätigkeit oder Fähigkeit? Eines von Beiden nur kann es dem Wesen nach sein, da es den Charakter des „Allgemeinen" trägt, also ganz entweder das Eine ist oder ganz das Andere. Sie selbst nennen es Vermögen. Ist es nun dem Wesen nach Vermögen, dann kann es nicht innerhalb seiner selbst den ersten Anstoß oder den ersten Grund für die Thätigkeit besitzen; es kann sich nicht selber, unabhängig von Allem, aus dem Zustande des Nicht-Handelns in den des Handelns versetzen. Sie dürfen nur in der S. th. 1 qu. 2 art. 3 aufschlagen, um die eingehende Auseinandersetzung des Princips zu finden: Was etwas nur zu werden vermag, das kann sich dies nicht selber geben; was z. B. erst warm zu werden vermag, das ist nicht warm und wird auch aus sich selber nie warm; es muß die Wärme von jenem Sein erhalten, was immer warm ist und was seinem Wesen nach warm sein muß, nämlich vom Feuer, welches seinerseits wieder nicht das Vermögen hat, warm zu werden. Beides schließt sich gegenseitig aus.

Eines also von Beiden, sage ich! Ist das Willensvermögen wesentlich thatsächliches Wollen, so vermag es nicht mehr, in Thätigkeit zu treten, sondern es vermag nur, Anderes in

Thätigkeit zu setzen; — ist es aber dem Wesen nach wirkliches Vermögen, so vermag es eben nur, wirklich zu wollen, erwartet aber den Anstoß zur Thätigkeit von dem Sein, das wesentlich und nothwendig Willensthätigkeit, Wollen ist.

Der Wille ist ein aktives Vermögen, meinen Sie; potentia activa! Gut. Er ist also thätig, wirkend in Bezug auf das übrige Geschöpfliche und kann deßhalb von keinem geschöpflich begrenzten Gute, also auch nicht in erster Linie von sich selber bewegt oder vielmehr (nach Thomas oben) gezwungen werden. Damit ist aber gerade gesagt, daß er gegenüber dem Schöpfer nicht aktiv, sondern passiv, nämlich nur empfangend sei; sonst könnte er ja überhaupt nicht wollen, wäre also auch kein Vermögen. Thomas schreibt ebenso kurz als treffend: Eine potentia infinita *passiva*, die also von sich aus ohne Grenzen empfangen kann, gibt es wohl im Geschöpflichen; aber keine potentia infinita *activa*. (opusc. 9 qu. 81.) Jedes geschöpfliche Vermögen sucht vielmehr seinen endgiltig begrenzenden Zweck, sein Ende, seine Vollendung, damit aber auch den unabhängig bestimmenden, ersten Grund seines Thätig-Seins außerhalb seiner selbst.

Gott muß als erste Ursache alles Seins und aller Thätigkeit naturgemäß auch die wirkende erste Ursache der Zustimmung im Willensakte sein. Sie sagen S. 20: „Sie (die Molinisten) nehmen die Gnade als die vorzüglichere, höhere Ursache, den menschlichen Willen hingegen als die sekundäre, abhängige, untergeordnete Ursache der Heilsthätigkeit an; sie behaupten, daß die Gnade den ganzen Akt und in ihrer Ordnung auch allein wirke, weil ja außer Gott keine andere *prima causa* wirke" . . . so weit wäre es einstweilen gut und genügend für die geoffenbarte Glaubenswahrheit; aber worin besteht diese Ordnung, in welcher die Gnade den ganzen Akt und allein wirkt? In welcher Beziehung ist der menschliche Wille abhängig und als Ursache untergeordnet? Im „Unwillkürlichen", in der „Erleuchtung", im „Anregen"? Wahrscheinlich; denn Sie fahren fort und enden im Nachsatze glücklich mit dem Gegen-

theile des im Vordersatze Behaupteten: „doch da der Akt nur aus dem harmonischen (oben hieß es vom freien Willen „untergeordnet") Zusammenwirken beider Ursachen zu Stande kommt und sein Sein und Maß auch von der Anstrengung des Willens abhängt und je nach deren Verschiedenheit verschieden ist (quis te discernit I Cor. 4), so können unter dieser Rücksicht die Gnade und der freie Wille zwei partielle (auf deutsch Theil-) Ursachen des Heilsaktes genannt werden."

Nach Ihnen hängt also „das Sein und Maß" des freien Aktes „auch von der Anstrengung des Willens" im Gegensatze zur Gnade, nicht in Unterordnung unter dieselbe „ab". Wo ist nun für diese „Anstrengung" die erste Ursache? Die Gnade ist es nicht; vielmehr kommt der „harmonische Zusammenhang" jedenfalls von zwei Faktoren, von denen keiner in unbedingter Abhängigkeit vom andern steht. Sie pflegen sich gemäß dem, was Sie sagen, immer auf Thomas zu stützen. Thomas spricht nun folgendermaßen vom Verhältnisse der causa prima zur causa secunda, der ersten Ursache zur „untergeordneten": „Alle und jede Thätigkeit der untergeordneten Ursache (causa secunda) hat ihren Grund immer in der Thätigkeit der ersten Ursache und setzt diese voraus." (qu. 3 de pot. art. 4; — S. th. 1. 2. qu. 19. art. 4; qu. 5 de pot. art. 8; qu. 3 quodl. art. 6.) Noch bestimmter: „Was auch immer die Ursache der Ursache ist, insoweit diese als Ursache wirkt, das ist auch die Ursache der Wirkung." (qu. 2 de malo art. 1 ad 4^{m}; — S. th. 1. 2. qu. 79 art. 1 ad 3^{m}; — C. G. lib. 3 c. 71; — qu. 16 de malo art. 4 ad 6^{m} et passim.)

Nun frage ich Sie: Ist im freien Willen als Ursache des freien Aktes irgend etwas, was da nicht seinen bewirkenden Grund in der Thätigkeit der ersten Ursache hat; mögen Sie nun dieses etwas als „Zustimmung" bezeichnen oder als „Anstrengung" oder sonstwie?

Ist im freien Akte als der Wirkung des freien Willens irgend etwas thatsächlich Gewirktes, was nicht von Gott verursacht ist?

Wollen Sie gefälligst bejahen oder verneinen! Keine Worte, wie daß „Gott ja die erste Ursache, causa prima, sein muß," nützen wenig.

Im Falle Sie die beiden Fragen bejahen, ist der Wille für dieses „etwas" alleinige und erste Ursache, wenn auch Gott das Vermögen schafft, wenn Er auch die Verhältnisse ordnet, wenn Er auch mahnend und erleuchtend einwirkt. Für den, wenn auch noch so geringen Gebrauch dieser Gaben ist Gott nicht die erste Ursache, sondern wie Sie am Ende der oben angeführten Periode mit Recht und in Wahrheit sagen, eine partielle und zwar die Ursache von einem recht kleinen Theile.

Vereinen Sie die Frage, dann sagen Sie doch auch frei und frank mit Massoulié, den Sie S. 21 Anm. citiren: „Im Bereiche der wirkenden Ursächlichkeit rührt die Selbstbestimmung des Willens, also die Willensbewegung und der Willensakt, in erster Linie von Gott her." Dann lassen Sie auch Ihre scientia media, die ja doch in der katholischen Theologie nur das fünfte Rad am Wagen ist.

Nehmen Sie noch dazu, daß nach Ihnen selber das Willensvermögen sich auf das Gute im Allgemeinen, bonum commune, naturnothwendig richtet, also von sich aus alles Gute im Einzelnen erstreben kann und somit seiner Natur nach gleichgiltig ist für jedes einzelne beschränkte Gut, wie auch immer letzteres gestaltet sein mag; ja selbst gewissermaßen das Nicht-Thätig-Sein für ein Gut halten kann; — so ergibt sich auf Grund der Natur des Willens mit voller Klarheit die Unmöglichkeit, daß der letztere von sich aus, unabhängig von einer den ersten Anstoß gebenden Ursache, sich selbst für den Akt bestimmen kann; gleichwie es unmöglich ist, daß Jemand nach allen Richtungen hin zugleich sich bewegt. Oder ist dem Willen das Wollen eines bestimmten, einzelnen Gutes von Natur aus eingeprägt? Das werden Sie am allerwenigsten behaupten wollen.

Also ist es gegen seine Natur, von sich aus in erster Linie allein ein bestimmt begrenztes einzelnes Gut thatsächlich zu wollen; denn eben von Natur ist er gleichgiltig gegen alle.

Soll diese Bestimmung, die den unabhängig ersten Anstoß und somit auch die entscheidende Richtung für das Wollen gibt, von den äußeren geschöpflich begrenzten Dingen kommen? Leider ist der Wille oft genug bis zu dem Grade schwach und ohnmächtig, daß er *fällt* und damit bei einem geschöpflichen Gute endgiltig stehen bleibt, um sich davon beherrschen und bestimmen zu lassen; — aber was Veranlassung zum Fallen und demgemäß zum Bethätigen der Ohnmacht ist, das ist noch lange nicht die Ursache des Wirkens und der Macht. Es ist gar nicht denkbar, daß eines dieser geschöpflichen Güter, von denen jedes endlich und begrenzt ist, ein Vermögen ohne Grenzen, also ein allgemeines Vermögen, ein Vermögen für Alles in entsprechender Weise bethätige, denn Niemand kann eine Kraft entwickeln, die er nicht besitzt.

Thomas sagt deßhalb wiederholt in treffendster Kürze (S. th. 1. 2. qu. 6 at. 1 ad 1.): „Daraus, daß der Wille sich selbst bestimmt oder genauer, das Princip seiner Thätigkeit in sich hat, geht noch nicht hervor, daß er in *erster* Linie sich selbst bestimmt, das primum principium agendi ist."

Sie kommen gar nicht „aus dem Dickicht", wie Sie sich ausdrücken, heraus ohne die praed. phys.

Ist dieselbe als wirkliches Sein denkbar ohne die Verbindung mit dem Willen? Eben so wenig wie das Licht leuchtet, wenn es keinen Gegenstand findet, der es reflektiren kann. Das Licht vermag nur zu wirken, zu geben, nicht zu leiden oder zu empfangen: est formalissimum inter creaturas materiales sagt Thomas. Desgleichen kann diese unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht nur wirken, nur bestimmen; nicht aber leiden und bestimmbar sein. Ein seinem Wesen nach bestimmendes geschöpfliches Sein ist aber in der Wirklichkeit nicht denkbar ohne mit einem *bestimmbaren* Elemente zu einer Natur verbunden zu sein, gleich wie das Holz nicht ohne irgend eine bestimmende Form, z.B. das Dreieck, Quadrat, diese aber auch nicht ohne eine bestimmbare Unterlage sein kann. Erst wenn das bestimmende Element mit dem bestimmbaren, die Kraft mit dem Vermögen,

zu einer natürlichen Einheit verknüpft ist, kann von der allem Geschöpflichen eigenthümlichen Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit gesprochen werden. Sonach bedarf die praed. phys., um wirklich sein, also wirken zu können, ebensogut des Willens als des bestimmbaren und die wirkende Kraft aufnehmenden Elementes, wie dieser, der da wieder nur Vermögen, ganz und durch und durch Vermögen, pura potentia, ist, der praed. phys. bedarf als des bestimmenden und den einzelnen Akt begrenzenden Elementes, um thatsächlich und nicht blos dem Vermögen nach zu sein.

Damit sind ganz genau die Grenzen der natürlichen Kraft des Willens sowie des Willensvermögens überhaupt gegeben. Was im Willensakte bestimmbar, also der Entwickelung oder des Verderbens fähig, das kommt vom Willen als Vermögen; — was bestimmt, wirklich, thatsächliches Sein, also ist oder nicht ist, nicht mehr werden und vergehen kann, d. h. der Akt als solcher, das kommt von der praed. phys. Was vom Akte im Vermögen zurückbleibt, das unterliegt dem Wechsel und fällt in das Bereich der Potenz.

Seiner natürlichen Kraft gemäß ist der Wille in Thätigkeit, wenn er nach den aus dem Stoffe geschöpften Ideen, also gemäß seiner natürlichen Verbindung mit der auf die Sinne angewiesenen Vernunft sein einzelnes Gut sucht; — übernatürlich ist die Willenskraft oder das Willensvermögen, wenn es bestimmbar gemacht worden ist gemäß dem Glauben, also nicht mehr blos für jene einzelnen Güter befähigt, von denen keines, weil begrenzt, voll befriedigen kann, sondern vielmehr für das höchste Gut, welches, obwohl ein einzelnes Sein, doch alles Gut ein sich enthält.

Es ist ganz unmöglich, daß der Wille so aufgefaßt, aus seiner natürlichen Kraft heraus der Gnade beistimmen kann; denn caro et sanguis offenbaren dieses letztere Gut nicht. Das Vermögen des Willens muß erst erhoben werden, um fähig zu sein, die Bestimmung für letztgenanntes Gut in sich aufzunehmen. Die praed. physica ist im ersten Falle der concursus naturalis; im zweiten die gratia efficax.

Auf diese Weise erhält die „natürliche Kraft" des Willens ihre rechte Stelle. Sie gehen einerseits in einem gewissen Sinne zu weit, wenn Sie schlechthin sagen: „Alle Kraft kommt von der Gnade"; und andererseits ist es zu wenig, wenn Sie behaupten, erst durch die scientia media müsse sich Gott davon versichern, wozu der Wille sich entschließen wird, um demselben dann post festum, gleichsam nachdem die Hauptarbeit gethan ist, noch obendrein seinen Segen zu geben. Was an Bestimmbarkeit im Willensakte ist, das ist der gratia per se efficax durchaus fremd; die aufnehmende Kraft kommt nicht von ihr; sie bestimmt blos als forma transitoria. Im Bereiche des Vermögens und Empfangens ist der Wille souverän, alleiniger Grund, tota et sola causa. Dagegen ist im Bereiche des Bestimmens und Wirkens die „wirksame" Gnade souverän, alleiniger Grund, tota et sola causa. So meinte ja oben Thomas gemäß dem h. Augustini schon: Ut Totum detur Deo: „Ganz ist der freie Akt von Gott als erster, bestimmender Ursache, und ganz vom Geschöpfe als sekundärer, bestimmbarer Ursache."

Der Wille ist rein und ganz Vermögen. Das ist der Schlüssel für das Verständniß dieser Wahrheiten; freilich ist sein Erbantheil dann im Grunde genommen nur die Ohnmacht. Aber darin liegt durchaus nichts Widersprechendes; vielmehr ist dies die reine und ganze Wahrheit.

Ist der Wille von sich aus in erster Linie und ganz unabhängig sich bestimmend, so muß er dies von Natur aus sein; was aber von Natur ist, ist nothwendig und wesentlich unveränderlich. Dann kann der Wille auch gar nicht erhoben werden; denn bestimmt bleibt bestimmt, und was von Natur aus irgendwie bestimmt ist, bleibt von Natur aus in derselben Weise bestimmt; „species sunt sicut numeri" wiederholt Thomas oft.

Ist aber die Natur des Willens nur Bestimmbarkeit, so ist wohl ein natürlicher Zustand möglich, dem gemäß das Stofflich-Sichtbare die Grenzen dieser Bestimmbarkeit zieht; — Nichts jedoch hindert von Seiten des Willens einen andern Zustand, „in welchem die Erde der Schemel seiner Füße wird."

III.

(Seite 10.)

„Die Gnade muß moralisch und physisch auf die Seele einwirken, nicht nur bei, sondern auch vor dem Akte, nicht nur den Verstand erleuchten, sondern auch den Willen bewegen; sie muß den Akt selbst bewirken, ohne jedoch die menschliche Freiheit zu verletzen und irgendwie Nothwendigkeit aufzulegen."

(S. 28.) „Die Jesuiten geben mit Freuden zu, daß ihre Gegner an der katholischen Glaubenslehre von dem durch die gratia sufficiens vermittelten wahrhaftigen Können aufrichtig festhalten; es frage (!) sich nur, ob hiermit ihre theologische Deutung dieser höchst einfachen Glaubenslehre und Vernunftwahrheit in Harmonie steht." Und einige Zeilen weiter: „Allerdings haben spätere Thomisten die in ihrer Behauptung liegende Härte durch die Behauptung zu mildern gesucht, daß . . . der Mangel der wirksamen Gnade aus eigener Schuld entspringe."

Die Thomisten müßten Ihnen eigentlich sehr dankbar sein ob Ihrer großen „Mäßigung"; doch ist es für den Augenblick noch nicht an der Zeit, die gegenseitigen Gefühle zu äußern; die nüchtern, kalte Vernunft spricht noch immer den Vortritt an. Denn es erhebt sich bei diesen Ihren Worten sogleich eine Frage: Wie kommt es doch, daß Sie hier die Glaubenswahrheit, um die es sich handelt, zu den „höchst einfachen" rechnen und die Thomisten-Theologie bereits vom „nüchternen Menschenverstande" (a. a. O.) gerichtet werden lassen, ohne daß dabei die Schrift, oder die Väter und etwaige tiefere Forschungen erforderlich wären; — S. 46 aber dieselbe Wahrheit als eine der „schwierigen" und

„tieferen" betrachten? Geschieht dieses letztere vielleicht deßhalb, um den Thomisten die Berufung auf Augustin und auf das Dekret des Papstes Hormisdas unmöglich zu machen? Die thomistische Schule hat nämlich, wie Sie das in der Geschichte der Ihnen bekannten congreg. de auxiliis finden werden, immer behauptet, daß diese hier bewegten Fragen bereits entschieden sind; und von Augustin möchten Sie doch nicht grade aussagen, er sei für das Verständniß einer „höchst einfachen" Glaubenswahrheit nicht „reif" gewesen, wenn auch seine Aussprüche weiterer „Entwickelung" bedürften?

Oder gehört diese Frage zu den „schwierigeren und tieferen", wenn Sie die inständige Bitte der Thomisten um eine autoritative Lösung als eine unberechtigte darstellen; gestaltet sich jedoch plötzlich zu einer „höchst einfachen", wenn Sie die Lehre der Thomisten vor dem deutschen Publikum in einer kleinen „Studie" als eine, wenn auch nicht offen verurtheilte, wohl aber augenfällig als eine dem „nüchternen Menschenverstande widersprechende" behandeln?! Ihr oben als Titel dieser Nummer angeführter Ausspruch hat wohl den Sinn (denn ich muß Ihnen offen gestehen, klar ist er durchaus nicht), daß der „wirksame" Einfluß Gottes nicht die materielle Nothwendigkeit oder, wie das Thomas nennt, die determinatio ad unum, für den Willen zur Folge habe, sondern die Freiheit belasse. So habe ich den Satz aufgefaßt. Nichtsdestoweniger will ich zeigen, wie Ihre Lehre dem Wortlaute desselben, nicht gerade meiner speciellen Auffassung, ganz und gar widerspricht; die Lehre der Thomisten aber mit ihm übereinstimmt.

„Wie kann ich etwas wahrhaftig thun", fragen Sie wiederholt," wenn ich nur das Vermögen dazu habe?" Man sollte fast meinen, der Begriff einer „potentia pura" sei Ihnen unbekannt. Ich frage im Gegentheil! Wie soll ich etwas nicht wahrhaftig thun können, wenn ich das Vermögen dazu habe?! Kann der Reiche denn nicht einen Palast bauen, wenn er nur das Vermögen, das Geld, dazu hat, trotzdem er in Wirklichkeit nicht baut? Wozu ein reines, bloßes Vermögen des Willens? Die Antwort ist ganz einfach; — um den Willensakt zu einem eigenen, dem

Wollenden voll zugehörigen und durchaus selbstständigen zu machen. Gradeaus gesagt: es ist mir unerklärlich, daß Sie diese „höchst einfachen Wahrheiten", welche jedem „nüchternen Menschenverstande" nicht nur zugänglich, sondern gewissermaßen im täglichen, allgemeinen Gebrauche sind, auf einmal bestreiten, sobald es sich um den menschlichen Willen handelt.

Sie wollen nicht zugeben, daß Gott grade durch sein unmittelbares Einwirken als erste Ursache das Freie im Willensakte hervorbringt. Warum klingt Ihnen doch dieser Satz so ungeheuerlich, daß Sie lieber die unmöglichsten Hypothesen annehmbar finden, als denselben unterschreiben? Sind Sie selber? Leben Sie selber? Erkennen Sie vermittelst Ihres eigenen Erkenntnißaktes? Gehört Ihnen Ihr Sein, Ihr Leben, Ihr Erkennen wirklich als unbestreitbares Eigenthum zu? Niemand läugnet dies. Wo ist die wirkende Ursache davon, daß Sie sind, daß Sie leben, daß Sie erkennen und daß dies Alles als Ihr Eigenthum von Ihnen ausgesagt wird? Sie selber? Nein, Gott! Und wenn Gott es ist; warum ist grade Gott diese unbestrittene wirkende und erhaltende Ursache dieses Ihres eigenen Seins, Lebens, Verstehens als eines eigenen? Weil Er dem Wesen nach Sein, dem Wesen nach Leben, dem Wesen nach Erkennen ist. Er ist ganz Sein („sein" sagt so treffend unsere kostbare Sprache); Er ist ohne Grenzen. Deßhalb kann Er, aber auch nur Er allein machen, daß etwas, oder in unserm Falle, daß Sie wirklich und recht eigentlich sind, leben, verstehen.

„Jedes Warme muß auf das Feuer zurückgeführt werden," sagte oben Thomas. Warum? Weil das Feuer seinem Wesen nach die Wärme besitzt; es kann gar nicht anders wie warm sein; die Wärme gehört ihm zu, wie nichts Anderem; deßhalb kann es davon auch zu eigen geben Allem, was vermag erwärmt zu werden, und zwar kann es von sich aus ungemessen davon mittheilen. Nicht ein gewisser Grad Wärme ist dem Feuer eigen, sondern Wärme in unbegrenzter Weise; und je mehr ihm Stoff unterbreitet wird, desto mehr offenbart es seine wärmende Kraft bis zu dem Grade, daß der Stoff sogar völlig verzehrt wird.

Gott allein kann Ihnen das eigene Sein geben, nicht etwa nur wie der Baum dem Blatte das Leben gibt, sondern so, daß Sie wirklich und selbstständig sind, daß das Sein Ihnen zugehört, daß es von Ihnen, selbst in einem gewissen Gegensatze zu Gott, ausgesagt werden kann: Sie Geschöpf, Sie vernünftiger Mensch, Sie Gelehrter sind. Denn Gott gehört das Sein wesentlich zu; Er ist das Sein; Er ist sein Sein; Er ist; und nur davon kann Jemand wirklich mittheilen, was ihm wirklich und wesentlich zugehört.

Warum sind Sie also in Verlegenheit, wenn es heißt, der Mensch handelt frei, weil Gott in ihm den freien Akt als freien, dem Menschen thatsächlich wie nichts Anderes zugehörigen, wirkt? Wird es denn dort nicht heller, wo das Licht mit einem höheren Grade seiner Ursächlichkeit eindringt? Ist es in jenem Zimmer nicht wärmer, welches mehr unter dem wirkenden Einflusse des Feuers steht? Und jenes Geschöpf soll nicht Gott ähnlicher sein, in welchem Gott als unmittelbar wirkende Ursache nicht nur Sein, nicht nur Leben, nicht nur Erkennen wirkt, sondern das Er auch von den Banden der Nothwendigkeit, das heißt, von der natürlich nothwendigen Verbindung mit dem Einflusse anderer Geschöpfe, soweit es dessen Natur erlaubt, loslöst und zu Sich allein, der Quelle aller Freiheit, hinwendet! Gott wäre wesentlich Sein und könnte deßhalb wirkliches Sein verursachen; Er wäre wesentlich Leben und könnte deßhalb wahrhaftiges Leben wirken; Er ist die Freiheit selber „der Freie inmitten des Todes", „inter mortuos liber", und er könnte nicht den thatsächlich freien Akt als solchen im Geschöpfe verursachen!

Ich muß Ihnen erklären, daß es mir persönlich weit mehr Schwierigkeiten gemacht hat, eine Idee vom wirklichen, geschöpflichen Sein mir zu bilden, als zur thomistischen Ansicht über die Freiheit zu gelangen.

Sie haben das Sein allerdings eigenthümlich auf Grund Ihres menschlichen Wesens: Sie sind, weil Sie Mensch sind. Aber dieses Wesen selber, was soll unter ihm verstanden werden? Potentia substantialis nennt Thomas gewöhnlich das innere Wesen

eines Dinges im Verhältnisse zu dessen einzelnem, wirklichen Sein; ein Vermögen ist es also nach ihm, eine potentia; — aber nicht mehr ein Vermögen für eine bestimmte Thätigkeit, sondern für das einfache wirkliche Sein des Dinges selbst: ein actus primus. Wie aber ist eine solche potentia substantialis zu denken?

Beim Willen ist in dieser Beziehung gar keine Schwierigkeit. Derselbe ist anerkanntermaßen Vermögen und zwar ist er auf Grund des menschlichen Wesens ein dem Menschen wirklich zugehöriges Vermögen. Deßhalb ist das Willensvermögen auch selbstständiger Träger der determ. phys., und geht so aus demselben ein wirklicher, einheitlicher, naturgemäßer Akt hervor, der dem Menschen wirklich und thatsächlich, voll und ganz zugehört. Darin hinkt nicht das Mindeste.

Sie meinen S. 29, „die Freiheit setze man gewöhnlich in ein aktives Vermögen, beim Vorhandensein aller Vorbedingungen (omnibus praerequisitis ad agendum) den Akt zu setzen oder nicht zu setzen"; — dabei befürchten Sie, „diese Definition der Freiheit sei den Thomisten unbequem."

Nicht im mindesten ist dies der Fall. Die Thomisten sind weder „heute" noch waren sie jemals gegen diese Definition der Freiheit, „weil dieselbe ihnen unbequem ist", sondern weil sie das Wesen der Freiheit nicht trifft, was der Zweck einer Definition zu sein pflegt. Die Wahrheit dieser letzteren Behauptung geht schon daraus hervor, daß die erwähnte Definition nicht als auf Gott anwendbar erscheint, was nach allen Regeln der Theologie bei den Begriffen der perfectiones simpliciter simplices, den reinen, unvermischten Vollkommenheiten Gottes, der Fall sein müßte. Offenbar nämlich kann bei Gott unmöglich darin eine Vollkommenheit bestehen, „den Akt zu setzen oder nicht zu setzen". Zum Ueberflusse erklären Sie selbst mit noch deutlicheren Worten Ihre Auffassung der fraglichen Definition: „wenn (S. 29) alle Vorbedingungen zum Akte da seien, hänge es einzig noch von der eigenen Entscheidung des Willens ab, dieses Vermögen (den Akt zu setzen oder nicht zu setzen) nach Belieben zu verwirklichen oder nicht zu verwirklichen"; also zu handeln oder nicht zu handeln. Gott aber

ist sein Sein und seine Aktualität; Er kann also ohne Frage nicht indifferent gedacht werden für das Handeln oder Nicht-Handeln.

Aus diesem Grunde erkennen die Thomisten, welche gewohnt sind, die Begriffe genau und scharf hinzustellen, eine solche Definition der Freiheit nicht an; — wohl aber billigen sie durchaus den darin enthaltenen Satz als eine nothwendige Folge des Freiheitsbegriffes für den menschlichen Willen.

Worin besteht nun aber bei den Thomisten die Freiheit dem Begriffe nach? „Frei ist", sagt Thomas oft, „wer den Grund seines Wirkens in sich trägt" (vgl. oben); oder kürzer: „Frei sein heißt causa sui esse; dominus esse suorum actuum;" auf nichts Aeußerliches in seinem Handeln endgiltig bestimmende Rücksicht nehmen. „Die Freiheit erstreckt sich nur auf die Mittel, nicht auf den Zweck als solchen: est facultas posito fine eligendi media," sagen nach Thomas die Thomisten. De Verit. qu. 22. art. 6: Quantum ad *primum* horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objecti (scilicet potest velle vel non velle); *secundum* vero horum (quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud) est resp. quorundam objectorum; scilicet respetu *eorum quae sunt ad finem et non ipsius finis.*

In der That! Wer verfügt frei über das Seinige? Der den Grund seiner Verfügung in sich hat und also nur auf sich selber Rücksicht nimmt, um die endgiltige Entscheidung zu treffen. Jener verfügt „frei" über seine Zeit, der keine für ihn äußerliche Verhältnisse zu beachten hat; nicht fremden Einfluß, sondern nur seine eigenen Gründe zu hören braucht.

So ist Gott dem Wesen nach frei, Er ist thatsächlich die Freiheit, weil Er seinem Wesem nach der Urgrund, weil Er nur sein eigenes Selbst ist und auf Nichts, was außer Ihm sich vorfindet, Rücksicht zu nehmen hat. Das Geschöpf aber ist dem (Willens-) Vermögen nach frei, weil es das Einwirken der absolut ersten, unabhängigen Ursache alles Wirkens in sich aufnehmen kann, wohl aber auch fallen, also diese Ursache nicht als den endgiltig bestimmenden Grund in sich haben kann.

Nichts ist frei rücksichtlich des Besitzes der eigenen Natur, denn nur auf Grund der eigenen Natur ist und wirkt jegliches Sein. Gott ist von Natur Er selbst, Er ist sein eigener Zweck; — darin ist Er nothwendig.

Aehnlich muß der Mensch nothwendig deßhalb nach etwas streben, weil es ihm als ein „Gut" vorkommt; er kann sich nicht dem zuwenden, was er in jeder Beziehung verabscheut. Denn er besitzt das Sein nur auf Grund seiner Natur und somit kann in seinem Wirken ihn auch nur der mit dieser Natur nothwendig verbundene Zweck, nämlich das Gute im Allgemeinen, leiten.

Auf Alles, was nicht Er selber ist, erstreckt sich die Freiheit Gottes.

Was auch immer im Einzelnen den Charakter des Guten trägt; also was auch immer ein einzelnes Wirklich-Sein hat und nicht alles Sein und alles Gute ganz offenbar in sich schließt, das Alles ist Mittel zur Erreichung des eben angegebenen Zweckes der menschlichen Natur, es hat den Charakter des Guten; — darauf hin erstreckt sich demnach die Freiheit des Menschen.

Der Mensch wirkt thatsächlich frei, sobald Gott als der erste, unabhängige, im höchsten Grade selbstständige Grund, die Freiheit dem Wesen nach, durch die praed. phys. den Willen im Wirken formt: dann „habet voluntas principium actus intra se ꝛc. —", wie Thomas oben sagt. Gott, als Wirkender ist das *principium primum* actus; die Wirkung nämlich, die den Willen in seinem Innern formende und bildende praed. phys., ist das principium *secundum* actus.

Der Mensch fällt und unterliegt freiwillig dem Zwange, sobald ein anderer, untergeordneter und unselbstständiger Grund ihn als endgiltiger letzter Zweck bestimmt; — und dann behält er natürlich nur noch das mit seiner Natur verbundene Vermögen, unter dem endbestimmenden direkten Einflusse der causa prima zu stehen. Die thatsächliche Freiheit im Handeln tritt dann nicht ein; denn die nächstbewegende Ursache des Handelns ist in diesem Falle nicht der seinem Wesen nach freie Ur-Grund, welcher allein als solcher, als Schöpfer, im Innern seines Geschöpfes, des

Willens, also dem Willen Zugehöriges, wirken kann; sondern das beschränkte Geschöpf, welches dem Willensvermögen fremd gegenüber steht, da es dasselbe weder gemacht hat, noch ausfüllen kann, sonach auch für dasselbe extra, außerhalb, d. h. an sich das Prinzip des Zwanges (vgl. oben) ist. Das freie Willensvermögen wird in diesem Falle gemißbraucht.

Daraus ergibt sich nun mit Nothwendigkeit der Werth Ihrer sogenannten „Definition" der Freiheit für den Menschen. Denn Alles, was vor dem Akte (omnibus praerequisitis) in das Vermögen tritt, das nimmt die Natur des Vermögens an nach dem bekannten Grundsatze: omne receptum ad modum recipientis recipitur; erhöht also oder erniedrigt nur das Vermögen, zu wirken; natürlich kann demgemäß bis zum letzten Augenblicke das Handeln in Wirklichkeit eintreten oder nicht. Es wäre ja durchaus verwerflich, Gott, der Freiheit dem Wesen nach, zuzumuthen, daß Er sich als erster Grund von etwas Geschöpflichem oder Begrenztem zum Einwirken oder Nicht-Einwirken bestimmen lasse. Wird so das freie Willensvermögen durch die anregende, zuvorkommende, mit einem Worte: durch die hinreichende Gnade beeinflußt, so wird es dadurch als Vermögen erhöht, es wird freier, indifferenter, bestimmbarer; — machen sich rein geschöpfliche Einflüsse in demselben geltend, so wird es vermindert und so das „Fallen" vorbereitet, was eine thatsächlich nicht-freie und nur noch das Vermögen für die thatsächliche Freiheit belassende, nur insoweit also freie Bethätigung des Willens bedeutet.

Gott kann weder darauf verzichten, reine Thatsächlichkeit, wesentlich Aktualität zu sein; also durch die praed. phys. oder die gratia ex se efficax nur das wirkliche Thätig-Sein des freien Willens unmittelbar endgiltig zu bestimmen; — noch kann das Geschöpf darauf verzichten, seiner innersten Natur nach Gott gegenüber nur reine Möglichkeit zu sein und damit beständig die Worte des Engels zu bestätigen: Non est impossibile apud Deum omne verbum.

Daß das Willensvermögen mitten im Akte seine volle Indifferenz behält sowohl bezüglich des Nicht-Handels als bezüglich des Wirkens vom Gegentheil, dies kommt eben vom thatsächlichen

unmittelbaren Einwirken Gottes, ich meine von der praed. phys., unter der diese Indifferenz nicht mehr eine blos möglich e bleibt, sondern eine wirkliche Indifferenz wird im wirklichen Akte. Es ist gar nicht anders möglich; denn der erste Grund ist nur und reine Wirklichkeit, er schließt keinerlei Möglichkeit in sich ein; also kann auch vom Ihm Nichts unmittelbar ausgehen, was die geschöpfliche Möglichkeit oder Indifferenz vermindert, wohl aber, was dieselbe bethätigt und erweitert.

So erhöht etwa der Blick des Feldherrn während der Schlacht im Soldaten die Möglichkeit zu siegen und auf Grund dessen emporzusteigen; vermindert sie aber keineswegs.

Lesen Sie die großartigen ascetischen Werke Ihrer Ordensgenossen! Sie werden da den praktischen Ausdruck der thomistischen Lehre finden, wie Sie ihn mannigfaltiger und entschiedener kaum sich denken können. Auf allen Seiten findet sich in diesen Werken die Anschauung, daß, je mehr und tiefer Gott in die Seele eintritt, desto gleichgiltiger diese resp: der Wille gegen alle anderen einzelnen Güter wird. Und wenn die Seele im Besitze des einen beschränkten Gutes sich daran nicht ängstlich oder gar endgiltig anklammert, sondern das Verlangen, oder das Vermögen für alle andern in sich lebendig behält und sonach offen bleibt für alles Andere, selbst für den Nicht-Besitz des augenblicklich besessenen Gutes, so kommt dies nach allen diesen überall geschätzten und anerkannten Autoren vom lebendigen Einwirken des Ur-Grundes, der allein den thatsächlichen Besitz des einen Gutes mit dem lebendigen Vermögen für alle andern durch sein unmittelbares Einwirken verbinden kann.

Das unsterbliche Exercitienbuch Ihres glorreichen heiligen Stifters wird Ihnen vor allen andern Büchern darüber Klarheit verschaffen.

Danach ist Nichts leichter als den thomistischen Unterschied zwischen sensus divisus und sensus compositus richtig aufzufassen.

Sie lesen augenblicklich diese „Bemerkungen" und behalten natürlich in sich das Vermögen, sie in diesem Augenblicke auch nicht zu lesen — also das Nicht-Lesen dem Vermögen nach wird

componirt, verbunden mit dem thatsächlichen Lesen = sensus compositus.

Sie lesen thatsächlich jetzt die Bemerkungen; also das Nicht-Lesen ist nicht thatsächlich: dum Socrates sedet, meint gewöhnlich Thomas, imposibile est quod non sedeat = sensus divisus.

Während Sie lesen, haben Sie das Vermögen behalten, nicht zu lesen in sensu composito; denn Sie haben doch Ihr natürliches Willensvermögen behalten; — während Sie lesen, können Sie nicht nicht-lesen, in sensu diviso, denn Sie können nicht zugleich thatsächlich lesen und thatsächlich nicht-lesen; das thatsächliche Lesen ist getrennt, dividitur vom thatsächlichen Nicht-Lesen.

Sie sagen (S. 25): „der von der wirksamen Gnade determinirte Wille hat das Vermögen, nicht beizustimmen; es ist ihm aber unmöglich, daß er wirklich nicht beistimme." Die Sache ist für jeden Unbefangenen in Ordnung. „Der von der wirksamen Gnade determinirte Wille hat das Vermögen, nicht beizustimmen", i. e. während er thatsächlich beistimmt, bleibt ihm das Vermögen, auch im Augenblicke des thatsächlichen Beistimmens, nicht beizustimmen — sensus compositus; — „während er thatsächlich beistimmt", ist mit diesem thatsächlichen Akte nicht der thatsächliche Nicht-Akt zu vereinen, er stimmt eben bei und unterläßt natürlich zu gleicher Zeit das Beistimmen nicht — sensus divisus. Demnach bleibt im thatsächlichen Akte das Vermögen — in ordine potentiae — für das Gegentheil, wie das oben eingehender dargethan worden ist; — aber der Akt ist nicht zugleich Nicht-Akt.

Wo ist denn da die Nothwendigkeit, welche Sie fortwährend den Thomisten vorwerfen? Sie sprechen S. 30 von „einer Nothwendigkeit", die da nach Thomas „die Unmöglichkeit sei, daß etwas nicht sei"; ... „auf die Thätigkeit der Ursachen angewandt", so fahren Sie fort, „sei diese Nothwendigkeit die unabänderliche Vorausbestimmung zu Einem, weil damit die vorausgehende Unmöglichkeit gegeben ist, daß dieses Eine nicht geschehe."

Haben Sie niemals daran gedacht, diese Worte einmal auf Ihre Lehre anzuwenden? Vielleicht findet dann Ihr mitleidiges

Herz ein anderes Ziel als den Thomismus, der Ihres Mitleids und Ihres „freudigen" Zugebens, daß er noch, wenigstens dem guten Willen nach, innerhalb des katholischen Glaubens sei, wahrlich nicht bedarf! Bewundern Sie doch einmal die prächtige necessitas antecedens, die in Ihrer Lehre ganz offen hervortritt! S. 19 sagen Sie: „Gott wirkt, obwohl der Wille einer einzelnen Gnade widerstehen kann, nichtsdestoweniger nach freiestem Belieben, in unfehlbarer Weise, mit vollem Wissen und Willen alle Akte, die ihm gefallen, im Menschen und durch den Menschen, da er ja nach seinen freiesten, unerforschlichsten Beschlüssen die Gnadenwahl trifft und dem Einen die Gnaden gibt, von denen er voraussieht, daß derselbe mitwirken werde, und die Gnaden vorenthält, von denen er voraussieht, daß derselbe nicht mitwirken werde; umgekehrt aber mit Andern verfährt, den Juden die Gnaden gab, deren Erfolglosigkeit er voraussah, während er dieselben Gnaden den Tyriern, die mit ihnen mitgewirkt hätten, nicht ertheilt."

Was folgt aus diesen Worten? Ist es nicht nothwendig, von vornherein nothwendig, daß die Tyrier zu Grunde gehen? Wie kann eine größere vorausgehende „Unmöglichkeit" gedacht werden, „daß dieses Eine nicht geschehe", als im gegebenen Falle? Können sich die Tyrier bekehren unter dem Einflusse der Predigt und der Wunder Christi? Offenbar.

Ist es von vornherein schlechterdings unmöglich, daß sie sich bekehren? Wiederum offenbar; denn grade dieser Einfluß wird vom Allgütigen verweigert.

Wohlgemerkt! Ich setze Ihre ganze scientia media voraus. Der freie Willensakt, den die Tyrier setzen würden, aber nicht setzen, wird von Gott in der Ewigkeit gesehen. Die Tyrier müssen von vornherein zu Grunde gehen und gehen ohne ihre Schuld zu Grunde, denn was zu ihrer Bekehrung nothwendig ist, wird verweigert.

Wie war denn doch Ihre „Definition" der Freiheit? „Ein aktives Vermögen, beim Vorhandensein aller Vorbedingungen, den Akt zu setzen oder nicht zu setzen." Nun in unserem Falle ist eine Vorbedingung für den freien Akt der Bekehrung, nämlich die Predigt Christi, nicht vorhanden; also können die Tyrier Ihren

eigenen Worten nach necessitate antecedente, mit vorhergehender Nothwendigkeit, nicht sich bekehren.

Ich mache darauf aufmerksam, daß es sich hier nicht darum handelt, ob die Tyrier auch ohne die Gnade der Predigt Christi sich bekehren konnten oder sollten, d. h. eine wahre sufficientia in sich hatten; — es ist hier vom Akte selber die Rede, der von der scientia media geschaut wird. Es fragt sich: Steht in diesem Akte „die Tyrier würden sich bekehren bei der Predigt", der das Objekt der scientia media ist, auf Seiten des Willensvermögens der Tyrier eine Bedingung, deren Erfüllung den Akt vollendet, deren Nichterfüllung mit dem Nicht-Akt verbunden erscheint und deren Verwirklichung nicht in der Gewalt der Tyrier, also außerhalb des Willensvermögens, extra ist und sonach das violentum zur Folge hat? In demselben Sinne wird gefragt: Können die Tyrier den Akt der Bekehrung unterlassen, wenn alle Vorbedingungen erfüllt sind? Unmöglich, die scientia media, d. h. weder Gott noch das Volk der Tyrier, sondern die scientia media will dann im Voraus die Bekehrung.

Woher kommt denn schließlich die Verbindung dieser beiden Thatsachen: Bekehrung der Tyrier und Predigt Christi? Von Gott? Nimmermehr! Gott sieht dies nur. Von den Tyriern? Die werden sich dafür bedanken, deßhalb verdammt zu werden, weil sie sich nicht anders bekehrt haben würden als unter Voraussetzung der Predigt Christi und, da ihnen diese verweigert worden, keineswegs mit andern Hülfsmitteln!

Wer will überhaupt bei Ihrem sogenannten System sagen, was die Tyrier gethan haben würden unter dieser oder jener Voraussetzung? Das freie Willensvermögen derselben ist allgemein, und bevor die Thatsache der Bekehrung oder Nicht-Bekehrung in der Wirklichkeit besteht, bleibt es Jedem verboten, darauf Dekrete zu bauen. Gott selbst schaut Alles erst in sua praesentialitate, wie Thomas sich ausdrückt, und eine Vorbedingung im geschöpflichen Willen gibt es kraft dessen Freiheit in keinem Sinne, mag das „vor" ein prius tempore oder naturâ sein.

Weder in Gott also haben die Voraussetzungen der scientia media ihren Ursprung noch im geschöpflichen freien Willen. Wo ist jemals ein drückenderes fatum erfunden worden? Warum bekehrt sich Judas nicht? Es gab doch ein Mittel, um seine Zustimmung zu erlangen. Das Mittel wird ihm nicht gegeben. Was nützt ihm sein Apostolat? sein Verkehr mit Jesus? seine Gegenwart bei den Wundern und Reden des Herrn? der Kuß im Garten Gethsemani? Gerade jenes Mittel wird von vornherein verweigert, ohne welches nach der unfehlbaren Vorausſicht der scientia media alles Andere für sein Seelenheil werthlos ist. „Wozu dann noch Predigt? Wozu Gebet? Wozu Ermahnung? Wozu Glaube, Hoffnung, Liebe?" Diese Frage mögen die Vertheidiger der scientia media nur zuerst immer an sich selber richten.

Den Juden wird die Predigt des Heilandes gewährt, vermittelst deren sie mit unfehlbarer Sicherheit sich nicht bekehren werden; den Tyriern wird dieselbe Predigt versagt, kraft deren sie sich bekehrt hätten. — Beide bekommen nicht jene Heilsmittel, die ihre Bekehrung als eine gewisse voraussehen sehen lassen, und zwar als eine gewisse von Seiten des geschöpflichen freien Willens! Und all' dies warum? So wollen es die todten Dekrete der scientia media, während die lebendige Einwirkung Gottes verworfen wird!

Mit welchem Muthe werfen Sie den Thomisten jene Nothwendigkeit und jenen Zwang vor, den Sie selber in aller Form für den freien Willen aufstellen? Violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Die Dekrete Ihrer scientia media, welche die Richtschnur bilden sollen für die freie Entscheidung Gottes und den freien wirklichen Akt des Geschöpfes, sind außerhalb des göttlichen Willens, ebenso sind sie außerhalb des menschlichen Willens; wahre Principien des Zwanges, welche die Thätigkeit des freien Willens ohne dessen geringstes Zuthun regeln wollen; weder Geschöpf sind sie noch Schöpfer; ein ungreif- und undefinirbares Fatum.

Wie ganz anders bei den Thomisten! da ist Gott der *interius* agens, und welcher Künstler wäre seinem Werke fremd? Qui plan-

tavit aurem, non audiet? Der das freie Willensvermögen geschaffen, der könnte es nicht nach dessen eigenster Natur und allen Vorzügen desselben gemäß bethätigen? Da wirkt die Urquelle aller Freiheit den freien Akt als erste Ursache. Kann denn vom Lichte das Dunkel ausgehen und vom Feuer die Kälte? Alle Bedingungen des wirklich freien Aktes befinden sich da auf Seiten Gottes, und dieser Gott ist der wesentlich Freie. Frei ist deßhalb auch nothwendig die unmittelbare Wirkung Gottes auf den Willen und eine Vorbedingung auf Seiten des geschöpflichen Willens, welcher die Art und Weise der Thätigkeit unterläge, ist eine baare Unmöglichkeit.

Somit ist keine Möglichkeit von irgend welcher Seite her vorhanden für den Einfluß einer der Freiheit entgegengesetzten Nothwendigkeit.

Jetzt kann ich auch die thomistische Lehre genau an den Wortlaut des Titel-Satzes anpassen. Bei dem Akte wirkt die Gnade als efficax ex se; — vor dem Akte als sufficiens und dient zur Erweiterung und Erhöhung der Indifferenz des Vermögens; moralisch wirkt sie auf den Verstand durch Erleuchtung, auf die Sinnesvermögen durch Anregung, Erschütterung und Aehnliches, — physisch wirkt sie als gratia ex se efficax, insofern sie mit dem Willensvermögen zusammen eine natürliche (physische) Einheit oder einen wesentlich einheitlichen, an sich übernatürlichen Akt bildet. Demnach bewirkt sie den Akt selbst und ist nicht nur fern davon, die Freiheit zu verletzen, sondern bewahrt und bewirkt sie nach allen Seiten hin; soweit sie dringt, löst sie ihrer Natur und ihrem Ursprunge nach los von aller und jeder Nothwendigkeit.

Wie Sie Ihre eigene Lehre dem von Ihnen aufgestellten Satze entsprechen lassen, das überlasse ich Ihnen nach den in I und II gegebenen Proben.

Ich eile zum letzten „gemeinschaftlichen" Satze.

IV.

(Seite 10.)

„Es gibt eine hinreichende Gnade, welche ein bloßes vollständiges Können vermittelt, und eine wirksame, welche in unfehlbarer Weise den Akt bewirkt."

So lautet der letzte Ihrer „gemeinsamen" Sätze, der Sie sicher dieses Mal zum Siege führt. Denn bereits bei den einfachen Worten „wirksam", „hinreichend" fallen die Thomisten in einen circulus vitiosus, der gar nicht geläugnet werden kann. Sie heben denselben scharf hervor und legen damit den Finger auf die Wunde.

„Zum Begriffe der Schuld", so schreiben Sie S. 28, „gehört also auch die Möglichkeit, daß der Mensch nicht nur der gratia sufficiens widerstehen, sondern auch nicht widerstehen kann; nun behaupten dieselben Thomisten: in Wirklichkeit nicht widerstehen sei nur möglich kraft der gratia efficax; jene zum Begriffe der Schuld des Widerstandes geforderte Möglichkeit, daß der Mensch auch nicht widerstehen könne, setzt also die Spendung der gratia efficax voraus, und doch soll dieselbe Schuld verhindern, daß die gratia efficax gespendet werde."

Wie sollen da die Thomisten herauskommen! Denn das Alles heißt doch am Ende nur dies: „der Mensch sündigt, weil er die gratia efficax nicht hat, und er hat die gratia efficax nicht, weil er sündigt." Besser hätten die „späteren" Thomisten die „Milderung ihrer Behauptung" lieber ganz unterlassen, als ob „der Mangel der wirksamen Gnade aus der Schuld des Menschen entspringt;" sie sind dadurch nur vom Regen in die Traufe gekommen. Sie hätten die Meinung der „älteren Thomisten" ruhig beibehalten sollen, welche nach Ihnen wahrscheinlich lehrten, der Mangel der wirksamen Gnade entspringe aus der Schuld Gottes.

Erlauben Sie mir eine Frage! Warum sündigen die Tyrier und bekehren sich nicht? Weil die Predigt des Herrn und seine Wunder ihnen nicht zutheil werden, denn in diesem Falle „hätten sie Buße gethan" (Luc. 10, 13). Warum wird ihnen dieser Beistand nicht zutheil? Jedenfalls ihrer Sünde wegen; Sie müßten denn das Schicksal anklagen. Sicher war doch der Grund dafür auf Seiten der Tyrier, daß sie der unfehlbaren Voraussetzung für ihre Bekehrung nicht theilhaftig wurden, und wieder nur auf Grund der Spendung dieser Gnade „konnten sie widerstehen."

Sie thäten gut, bei allen Schwierigkeiten, die Sie der Gnadenlehre der Thomisten vorhalten, zuerst an Ihrer eigenen Thüre anzuklopfen. Die folgende Regel ist ganz allgemein: Alle Schwierigkeiten, welche die Thomisten haben, finden sich auch in Ihrer Lehre; aber von dem Empfehlenswerthen, dem Sie in der Thomistenlehre begegnen, z. B. von der „eisernen Consequenz", wie P. Limbourg sich ausdrücken würde, werden Sie in der Ihrigen auch nicht eine schwache Spur entdecken. Selbst betreffs der Schwierigkeiten aber besteht zwischen beiden Lehrarten der gewaltige Unterschied, daß die Thomisten dieselben wissenschaftlich lösen, während Sie alsbald das Mysterium als Deckmantel benützen und, sofern Sie einen Versuch machen, in die wissenschaftliche Erörterung irgend einer beliebigen Schwierigkeit Ihres „Systems" einzutreten, allsogleich dieselbe verdoppeln und verdreifachen. So z. B. kommt zu dem Vorwurfe, den Sie eben den Thomisten machten, auf Ihrer Seite noch ein Umstand hinzu, der bei dem geringsten Nachdenken das Gewicht desselben vervielfacht; nämlich der, daß die Menschen nicht bestraft oder belohnt werden für das, was sie gethan haben, wie der Apostel dies so „einfach und nüchtern" ausdrückt: pro eo quod *fecit* in corpore; sondern auf Grund dessen, was sie gethan haben würden.

Warum bekommt der eine Sünder die Gnade und der andere nicht? Weil der letztere nicht mitgewirkt haben würde! Warum stirbt dieses unschuldige Kind vor der Taufe? Weil es die Taufgnade gemißbraucht hätte.

Auf den eben gemachten Vorwurf antworten die Thomisten ihrer Gewohnheit gemäß keineswegs mit dem mysterium, sondern mit Gründen. Sie folgen ihrem engelgleichen Lehrer, der sich bereits wörtlich denselben Einwand gemacht hat (III C. G. c. 159): „da Keiner ohne den Beistand der göttlichen Gnade selig werden und auch nicht das erhalten kann, was dazu erforderlich ist, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Beharrlichkeit, so kann es dem Menschen nicht zugerechnet werden, wenn er der Seligkeit oder der genannten Tugenden entbehrt, zumal er sich den Gnadenbeistand nicht verdienen und nicht zu Gott bekehrt werden kann, wenn Gott ihn nicht bekehrt; denn Keinem wird zugerechnet, was von einem Andern abhängt." Dieser Einwurf zeigt Ihnen wohl, daß „Sie ruhig bei Thomas hätten Halt machen können" S. 42, ohne „das Dunkel zu lieben, das er nicht erhellen konnte."

Antwortet Thomas mit der scientia media? „Obgleich Jemand durch seinen freien Willensakt die Gnade weder verdienen noch erlangen (als ob er Ihr „würde" vorausgesehen hätte) kann, so kann er sich doch selber hindern, daß er sie nicht erhält, wie es in der Schrift heißt: Dixerunt Deo recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus (Job. 21, 14) und Ipsi erant rebelles lumini (Job. 24, 13). Und da dies in der Macht des freien Willens ist: hindern die Aufnahme der Gnade oder nicht hindern, deßhalb wird es mit Recht als Schuld angerechnet demjenigen, welcher ein Hinderniß für die göttliche Gnade setzt. Denn Gott ist von sich aus bereit, Allen die Gnade zu geben (I. Tim 2. 4). Jene aber werden allein der Gnade verlustig, welche in sich selbst ein Hinderniß der Gnade setzen; sowie, wenn die Sonne am Himmel steht, es Jenem, der die Augen schließt, als Schuld angerechnet wird, wenn ein Uebel daraus folgt, trotzdem er nicht sehen kann, wenn von außen kein Licht leuchtet."

In diesen Worten hat Thomas die thomistische gratia sufficiens definirt, wie sie kein Thomist schärfer zu formuliren vermag.

Wozu ist diese Gnade „sufficiens"; und wozu ist sie nicht „sufficiens"? Sie gibt ein vollständiges Vermögen, ein wahres,

vollständiges Können. „Der Mensch kann sich hindern", sagt Thomas, „und er kann sich nicht hindern."

Sie gibt nicht das Wirken selber: „das Licht ist nicht in der Gewalt des Sehenden"; „der Mensch kann die Gnade nicht verdienen oder erlangen;" „sie hängt von einem Andern ab."

Sie werden wohl selbst nach dem in der vorigen Nummer Gesagten mich der Mühe überheben, nachzuweisen, daß Ihre gratia sufficiens keinesfalls sufficiens ist; sie ist nicht „hinreichend" für alle einzelnen Fälle. Uebrigens liefern Sie selbst diesen Nachweis durch den Spott, mit welchem Sie bei jeder Gelegenheit die thomistische gratia sufficiens überschütten. Wozu dieser Spott?

Haben Sie etwa selber nicht ein wirkliches Vernunftvermögen? Oder bedeutet dieses Vermögen genau dasselbe wie das thatsächliche Erkennen? Genügt ein solches Vermögen für sich allein ohne weiteres, um thatsächlich zu erkennen? Hat nicht das Kind von zwei Jahren ein geistiges Vernunftvermögen, ist es nicht animal rationale, und kann doch nicht den Erkenntnißakt leisten? Ist nicht der Schlaf ein diesem ganz analoger Fall, oder hört der Mensch im Schlafe etwa auf, Mensch zu sein? Er behält eben nur sein Vermögen, geistig zu erkennen und damit das wirkliche Können — und doch ist ein thatsächlicher Erkenntnißakt nicht möglich. Was liegt denn in der Behauptung Lächerliches, daß ein solches Vermögen hinreichend sei zum Erkennen; trotzdem andrerseits ein thatsächliches Erkennen nicht eintritt und auch vom Vermögen allein aus ohne die Existenz eines Erkenntnißgegenstandes nicht eintreten kann. — Ist es nicht recht zu sagen, Aristoteles habe für die wirkliche Erkenntniß der reinen Schöpfungsidee ein hinreichendes Vernunftvermögen gehabt, trotzdem er thatsächlich zu dieser Erkenntniß nicht gelangt ist? Worin anders besteht das „Unentschuldbare", was Paulus (Röm. I.) in den Gottesläugnern findet, als daß dieselben ein hinreichendes Vermögen hatten, das Dasein Gottes zu erkennen, trotzdem sie von dieser Erkenntniß in Wirklichkeit weit entfernt waren?

Es ist doch ein großer Unterschied zwischen einem Hunde, der auf zwei Beinen geht, oder einem Papagei, der spricht, und einem

Menschen, der dasselbe thut. Letzterer hat eben, mag er auch nie thatsächlich gehen oder sprechen, das hinreichende Vermögen zu dieser Wirksamkeit innerhalb seines Wesens, deßhalb gehört ihm der entsprechende Akt zu und ist seiner Natur eigen; wogegen der nämliche Akt in den genannten Thieren rein von außen eingeprägt wird.

Wenn auch Raphael die Sixtinische Madonna nicht gemacht hätte, so war sein Vermögen, sein Malertalent, doch hinreichend dazu; er konnte sie machen. Das Vermögen ist an sich, in seinem Bereiche, unbegrenzt; hundert „Moses" sind für das Talent Michelangelo's ebenso möglich, als tausend; das thatsächlich Wirksame aber ist nach allen Richtungen hin begrenzt.

Hier liegt Ihr Grundirrthum: Sie erkennen auch in der Philosophie kein eigentliches „Vermögen", keine wirkliche „Potenz" an; und somit ist Ihnen auch der Begriff des Können's als solcher fremd. Der Begriff „Vermögen" schließt an und für sich das bestimmte, thatsächliche Sein oder Wirken völlig aus. Mit dem Bildhauertalent ist keinerlei Beziehung zu einer einzelnen Bildsäule verbunden; es kann sogar ohne irgend welche Bethätigung bloßes Talent bleiben und ist doch als reines „Können", als „Vermögen" wirklich vorhanden. Das Kind ist Herr seines ererbten Vermögens (Gal. 4), trotzdem es sich desselben nicht bedient, ja gar nicht bedienen kann. Vielmehr ist grade dann das Vermögen ein schlechthin hinreichendes, wenn es aus sich heraus nicht den mindesten im einzelnen ganz bestimmten Akt in seiner Bethätigung bedingt. Würde ein Malertalent sich auf alle wirklichen und möglichen Gemälde erstrecken, so wäre es schlechthin hinreichend in diesem Bereiche, wogegen, wenn es blos ein gewisse Gattung Gemälde umfaßt, es nur relativ hinreichend ist.

Nun ist der Wille ein ganz allgemeines Vermögen, das sich schlechthin auf alles Gute und somit auf alles Sein richtet; es wird also im Bereiche der Natur mit Recht als schlechthin und unbedingt hinreichend bezeichnet. Wird es sodann bis zu dem Grade erhoben, daß es auch jenes einzelne Gut zu besitzen vermag, welches zugleich alles Sein in sich schließt, so ist es

schlechthin hinreichend, auch abgesehen von den Schranken der Natur. Die Gnade ist dann 1) „hinreichend", um bei dem thatsächlichen Streben nach einem bestimmten Gute im Willen das entfernte oder unmittelbare Vermögen lebendig zu erhalten, alle andern Güter, selbst das schlechthin höchste Gut, erstreben zu können. Sie ist 2) „hinreichend", um den übernatürlichen Akt dem Menschen zu eigen zu machen, denn kraft ihrer vermag eben der Mensch selber zu glauben, zu hoffen, zu lieben und selig zu werden. Sie ist 3) „hinreichend" dazu, daß die wirksame Gnade, die gratia efficax, nach Art des Willens eintrete und mit ihr zusammen, also mit derjenigen, die das Willensvermögen als solches erhebt und durchdringt, ein wirkliches Ganze, und zwar hier ein übernatürliches Ganze: den verdienstvollen Akt, bilde.

Darf eine solche hinreichende Gnade irgend eine thatsächliche Bestimmung in sich tragen oder selbstständig und aus sich heraus, wenn auch nur entfernt, die Quelle dazu sein? Das stritte gegen ihre eigenste Natur, nach welcher sie auf Seiten des Vermögens sich hält und sogar dasselbe wesentlich d. h. über die natürlichen Schranken hinaus unbestimmter und indifferenter macht; es grade als Vermögen erhebt und erweitert. Ganz unmöglich kann also von ihr die thatsächliche Bestimmung für ein einzelnes Gut ausgehen; noch weit weniger wie beim rein natürlichen Willen.

Wohl aber macht jeder verdienstvolle Akt durch das, was er im Willen zurückläßt, diese gratia sufficiens noch mächtiger im Bereiche des Vermögens. Der Wille wird gleichgiltiger für alle einzelnen begrenzten Güter und demgemäß fähiger, die Frucht der wirksamen Gnade für den Menschen zu bewahren und durch diese „Disposition", also durch die vermehrte Freiheit und Loslösung von jedem einzelnen begrenzten Gute, die erneute Einwirkung der göttlichen Liebe und des freien göttlichen Willens, der Urquelle aller Macht, auf sich herabzuziehen; bis am Ende nicht mehr blos eine Wirkung dieser Liebe, die gratia efficax, in die Seele tritt, sondern Er, das All-Gut, selber, „wie Er ist", der unerschöpfliche Born aller Freude. So erklärt sich auch, daß die Gnade wesentlich donum gratuitum ist.

Denn der Begriff „Vermögen" und natürlich das freie Willensvermögen im höchsten Grade, schließt den Begriff „Fordern" ebenso aus, wie es den Begriff „Können" einschließt. Das freie Willensvermögen besagt seiner ganzen Natur nach, daß es offen ist für Alles und keinerlei Bestimmung für eine besondere Handlung in sich hat. Seine bloße Existenz beweist die aktive, wirkende Freiheit im Schöpfer, der von Nichts außer von Sich selbst bestimmt werden, zu Allem aber, wozu Er will, bestimmen kann; — sowie die empfangende Freiheit im Geschöpfe, dessen Freiheit im Bestimmtwerden-Können, aber dann auch im unbeschränkten Bestimmtwerden-Können, im Empfangen der Selbstbestimmung für jeden freien Akt besteht.

Da nun aber nach Thomas der Wille wieder seinerseits im Verhältnisse zu allen andern geschöpflichen Vermögen aktiv, bewirkend, bewegend ist; so steht im Willen die ganze Schöpfung vor dem allmächtigen Herrn als reines Vermögen, als rein möglich: omnia a te exspectant ut des illis cibum in tempore opportuno; und schließlich von sich allein aus im Besitze des Nichts: sicut dies hesternaquae praeteriit.

Nur mit einer solchen gratia sufficiens, die ein wahres Können, nicht mehr und nicht weniger, verleiht, wird der übernatürliche Akt übernatürliches Verdienst, Eigenthum der Seele, geschuldet zu allererst der ewigen Liebe, dem ersten Quell des Gebens und speziell des Zu-Eigen-Gebens; — und dann dem Dienen, wie die deutsche Sprache so schön dies ausdrückt; denn die gratia sufficiens macht im wahren Sinne des Wortes den Willen dienstbar, fähig zu dienen unter der freien Bestimmung Gottes; servire Deo regnare est. So allein ist auch eine wahre, wirkliche Sünde denkbar. „Potest impedire seipsum et non potest impedire seipsum" sagte oben Thomas vom liberum arbitrium.

Ist in Ihrer Lehre eine Sünde möglich? Einfach nein! Entweder bekommt der Mensch die Gnade, mit der seine Mitwirkung vorausgesehen wird, oder er bekommt sie nicht; — im ersten Falle ist kein Verdienst vorhanden, im zweiten keine Sünde; denn in

keinem Falle hat er ein wirkliches „inneres Vermögen" erhalten, das Gute zu thun. Nicht auf Grund des inneren Vermögens vollzieht sich schließlich der Akt und wird so ein eigener, sondern auf Grund einer für den Willen ganz äußerlichen Verkettung von Umständen.

Wo aber kein wirkliches inneres Vermögen vorhanden ist, da ist auch kein Abfall davon, da ist keine Sünde möglich. Wie tritt das Hinderniß, von dem Thomas spricht, bei den Thomisten ein? Auf Grund eben des wirklichen Vermögens, welches der Wille in sich schließt und das durch die gratia sufficiens erweitert wird. Dieses Vermögen findet zwar in sich selber keinerlei unabhängigen Anstoß zur Selbstbestimmung, dafür ist es jedoch als „Können", als „Vermögen" in seinem Bereiche voll und ganz auf Alles Gute gerichtet. Natürlich kann es auch fallen, denn ein „Fordern" der bestimmenden Ursache gegenüber ist gegen den Begriff des Vermögens. Ein solches Vermögen des freien Willens ist aber dem Menschen und keineswegs Gott zu eigen und zwar wirklich und wahrhaft zu eigen; folglich fällt der Mensch, und er allein, der mit Vernunft und freiem Willen begabte, sich selbst bewußte Mensch ist es, der fällt. „Weßhalb hast du deinen Gott verlassen", sagt Jeremias (2), „zur Zeit, als Er dich führte auf dem Wege?" Wenn der Wille auf dem Wege zum höchsten Gute, wo auch immer und wann auch immer, stehen bleibt, um ein begrenztes Gut als höchstes zu lieben; — dann fällt er; er fällt selber, denn das Vermögen zum Guten ist sein; er fällt bewußt, denn dieses Vermögen schließt die Kenntniß des Zweckes, notitia finis, in sich ein; er fällt allein, denn Gott hat den Tod nicht gemacht; Gott kann wohl das Nichts beleben, aber es nicht bewirken; er fällt von sich selber, von seinem eigenen bestehen bleibenden Vermögen für das Gute thatsächlich ab.*)

*) Qu. 3 de malo art. 2. Sic dicendum, quod, cum Deus sit *primum principium* motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, ut etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione (cfr. oben) et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur

Thomas drückt dies in einem Artikel, den Sie in der 2. Abtheilung anführen, aber leider mit den ominösen ..... an den interessantesten Stellen, folgendermaßen aus: „Was im Akte der Sünde an Unordnung ist, das kommt vom freien Willensvermögen; was darin an positivem Sein ist, das kommt von Gott. Was aus dem Fallen aber folgt, daran ist Jener Schuld, der selbsteigen und bewußt, gefallen ist; sowie derjenige, der die Fenster vor der Sonne schließt, schuld ist an allem Unglücke, was sich daraus im Zimmer ergiebt". Nicht das Fallen selbst, sondern die nächste Folge solchen Fallens ist die Sünde, das größte Unglück. Ist nun Gott verpflichtet, dieses „Hinderniß", welches allein aus dem Vermögen, das fallen kann und zuweilen auch wirklich fällt, hinwegzuräumen durch seine Gnade?

Das Hinderniß ist vorher da, wie das Nichts vor dem Geschöpfe da ist, und wie das, was aus dem Nichts nothwendig im Geschöpfe folgt, das Vermögen zu fallen, vor dem Vermögen zu stehen. Muß Gott das „Hinderniß", das beständige Fallen zum Nichts, in jedem einzelnen Falle hinwegräumen und so die nächste Folge, die Sünde, selbst verhüten?

Er thut es, wann, wo, in wem und wie Er will. Eine Forderung von Seiten des Geschöpfes kann nicht geltend gemacht werden; Nichts zwingt Ihn, zu schaffen; Nichts nöthigt Ihn, zu vervollkommnen. Omnia quaecumque voluit fecit in coelo et in terra und omnia in sapientia fecisti.

Das ist die Lösung und die allein richtige Lösung Ihres circulus, der für die Thomisten in der That keiner ist. Diese Lösung setzt die wahre gratia sufficiens voraus, wie sie Thomas noch in I Tim 2. 4 beschreibt (Comm. in I Tim 2. 4): „Im Willen Gottes ist zwar kein „vor" und kein „nach", wohl aber kann von

---

bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum ut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati, et sic id *quod est ibi de actione* reducetur in Deum ut in causam: quod autem ibi est de *inordinatione* vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium.

denselben ein „vorhergehend" und ein „nachfolgend" ausgesagt werden gemäß der Verhältnisse der gewollten Gegenstände zu einander, secundum ordinem volitorum. Denn der Wille kann entweder im Allgemeinen betrachtet werden, also als Vermögen für alles Gute, oder im Besondern, unter dem Einflusse bestimmter Verhältnisse. Nach der ersteren Betrachtung ist der Wille an sich ein vorhergehender; nach der zweiten ein nachfolgender; er ist dann nämlich Wille, insofern er ein bestimmtes Gut erstrebt. So will z. B. der Kaufmann im Allgemeinen alle seine Waaren glücklich in den Hafen bringen, der Begriff „Waare" bringt dies ja mit sich; bei ausgebrochenem Sturme aber oder überhaupt bei eintretender großer Gefahr will er nicht mehr alle Waare retten, sondern nur die, welche sein eigenes Verderben nicht hindern; den ersten Willen nun nennt man den „vorhergehenden", antecedens, den zweiten „den nachfolgenden", consequens, beide immer nach Maßgabe des Gewollten. So will Gott das Heil aller Menschen, denn da der menschliche Wille das Vermögen hat für Alles (und, gehoben durch die gratia sufficiens, selbst für das höchste Gut), so ist dieses Heil möglich, gewollt zu werden; von Seiten des Gegenstandes, der kein anderer als das Willensvermögen an sich im Allgemeinen ist, stellt sich dem betreffenden göttlichen Willen Nichts entgegen; — das ist der vorangehende Wille, voluntas antecedens. Wenn aber der Werth der Gerechtigkeit in die Waagschale geworfen wird und daß die Sünder Strafe verdienen, so ist das Heil aller im einzelnen Falle nicht Gegenstand des Wollens — das ist der nachfolgende Wille, voluntas consequens."

Das ist nach Thomas klar und ohne Umschweife die voluntas antecedens und consequens. Der Wille als Vermögen für das Gute im Allgemeinen ist ein Gut und deßhalb Gegenstand des göttlichen Willens; — der Wille als im bestimmten Falle thatsächlich fallend ist vom Uebel und endet von sich aus in der Sünde und ist deßhalb kein Gegenstand des göttlichen Wollens; — daß der Wille überhaupt ein Vermögen ist, geht der Thatsache vorher, daß er fällt, also wird mit Recht der Wille, der sich auf

das Vermögen als solches richtet, antecedens und derselbe Wille, insoweit der bestimmte Fall sein Gegenstand ist, consequens genannt; immer secundum volita.

Vergleichen Sie damit, was Sie von der vol. antec. und consequ. sagen, und Sie werden vergeblich nach einer entfernten Aehnlichkeit mit der Auseinandersetzung des h. Thomas suchen.

Was im Willen an Kraft ist, das rührt auch mitten in der Sünde, von Gott her: quod habet de actione reducitur in Deum ut in causam (cf. l. c. de malo); was an Schwäche darin sich vorfindet, also was Abkehr von Gott, dem letzten Zwecke und ersten Grunde ist: quod habet de inordinatione; das kommt vom Willensvermögen selber und allein; wie das ja ähnlich auch bei den Krankheiten des Körpers der Fall ist. Wenn ich mich nicht irre, halten gerade diese Wahrheit die berühmten Asceten und Prediger und in hervorragendem Maße die Ihres Ordens auf das Energischste den Menschen mit Recht vor.

Warum hebt Gott in dem Einen das vorgefundene Hinderniß durch die wirksame Gnade; in dem Andern aber nicht? Darauf antwortet Augustin speziell, wie oben bereits im Allgemeinen die Antwort gegeben worden war: Quibus gratia non datur, ex justitia non datur; quibus datur, ex misericordia datur; oder: quare hunc trahat et illum non trahat, noli judicare, nisi vis errare; und ähnlich: sed quare hos elegit et illos reprobat, non habet *rationem nisi divinam voluntatem* (cfr. S. th. 1 qu. 23 art. 5 ad 3). Da haben Sie den wirklichen Sitz des Mysteriums, auf den Schrift, Väter, Vernunft übereinstimmend zeigen. Sie selber scheinen ja auch so halb und halb unentschlossen zu sein; wenigstens führen Sie zu Gunsten des mysterium S. 35 den Psalmenvers an: mirabilis facta est scientia tua ex me. Nehmen Sie nämlich alle diese Worte zusammen und nicht blos eines oder das andere, so finden Sie, daß das „Geheimniß" der Vorherbestimmung lediglich in der Personenfrage, d. h. in der Auswahl der einzelnen Personen besteht: „ex me" sagt der Psalmist ausdrücklich und deutet damit ganz klar den eigentlichen Sinn an. Warum Du mich zu einem Gefäße Deiner Gnaden trotz meiner

Sünden gemacht haſt und nicht Saul oder tauſend Andere; das iſt rein wunderbar und entzieht ſich aller Beurtheilung. Bis dahin dringt noch die erleuchtete Vernunft und führt für Alles Gründe an; hier aber tritt als Grund nur die voluntas divina nach Auguſtin ein; das dependet, ſagt Thomas l. c., ex simplici voluntate divina: in his enim quae ex gratia dantur potest aliquis pro libitu suo dare cui vult; da entſcheidet allein, der die Freiheit der Aktualität und dem Weſen nach iſt, wie der Heiland ſagt: „non licet mihi, quod volo, facere“ (Matth. 20. 15).

Schlußwort.

Ich muß eingehendere Erörterungen unterdrücken; für einfache Bemerkungen würden sie zu viel Raum erfordern. Ich möchte nur noch bei Gelegenheit der Anwendung „dogmengeschichtlicher Principien", wie Sie deren S. 45—49 und S. 42 entwickeln, an Sie die Frage zu richten mir erlauben, ob Sie bei den theologischen Werken über die unbefleckte Empfängniß und die päpstliche Unfehlbarkeit, die vor der Dogmatisirung dieser Wahrheiten erschienen, auch dergleichen Principien bei Ihren gelehrten Freunden begegnen. Ich meinerseits erinnere mich nicht, in diesen Werken jemals gelesen zu haben, daß die Väter diese „schwierige Frage nicht gelöst", „daß wir auf den Schultern derselben stehend weiter bauen müssen", „daß nicht die ganze Lehre des heil. Augustin katholischer Glaube sei", „daß wir hauptsächlich dadurch die Väter ehren, wenn wir sie weiter entwickeln und weiterführen"; — im Gegentheil wurde, so weit meine Erinnerung reicht, damals strikte und mit Aufwand vieler Gelehrsamkeit nachgewiesen, daß die ältesten Väter bereits ganz genau das Dogma enthielten; daß Nichts als katholischer Glaube erklärt werden könne, nisi quod traditum est; daß „als Fundament der Beweisführung der Satz aufzustellen sei, die Lehre der Väter sei nicht blos Lehre eines einzelnen bestimmten Kirchenlehrers, sondern katholischer Glaube."

Ich für meinen Theil neige zur letzteren Ansicht in dogmengeschichtlicher Beziehung hin, wenn ich auch nicht dieselbe grade so

schroff hinstellen möchte, wie es z.B. bei den zwei erwähnten Dogmen auf Ihrer Seite geschah. Die Darlegung der Gründe für diese Ansicht ist hier nicht am Platze. Sie könnte eher dann geschehen, wenn Jemand den geschichtlichen Nachweis liefern wollte, daß auf ausdrücklichen Befehl Clemens VIII. in den congregationes de auxiliis an die Spitze der Diskussion der leitende Grundsatz gestellt wurde: „Was Augustin und Thomas, zumal der erstere als doctor gratiae, über die Gnade lehren, sei katholischer Glaube." Für diese Regel der Untersuchung spricht allerdings der Umstand, daß ganz wörtlich dieselben Schwierigkeiten, die Sie heute den Thomisten vorwerfen, sich bereits sowohl im Thomas finden, als in den Briefen des Prosper und Hilarius an Augustin, und daß dieselben da bereits umständlich gelöst sind.

Auf Seiten der Thomisten besteht auch nicht die eigentliche Kontroverse präcis in der Lehre über die Gnade, sondern vielmehr darin, daß Ihre Lehre, die sog. molinistische, bereits von den Gegnern Augustin's klar und deutlich aufgestellt und von Augustin mit größter Entschiedenheit verworfen worden sei; die thomistischen Argumente sind alle aus Augustin und Thomas.

Ich wiederhole, daß für die Thomisten grade dieser Punkt die Kontroverse bildet; möglicherweise haben ja dieselben Unrecht.

Es scheint übrigens, daß Sie doch nicht so sehr festen Boden unter sich fühlen mit der Behauptung, Augustin und Thomas vertreten Ihre, die molinistische Ansicht. Denn warum erklärten Sie sonst immer so ängstlich und besorgt zu gleicher Zeit, grade diese beiden heiligen Lehrer müßten „weitergeführt, entwickelt werden", sie hätten nicht alle Schwierigkeiten durchschaut"!

Zum Schlusse noch ein Wort, um Mißverständnisse zu vermeiden. Es ist mir durchaus nicht unbekannt, daß es leichter ist zu kritisiren als es besser zu machen. Der Schwierigkeiten in der Gnadenlehre bin ich mir voll bewußt, vielleicht wie wenige Theologen. Sie ist der Probirstein für die Richtigkeit der Lehre über Gott und über die menschliche Natur. Wollen Sie ja nicht

glauben, daß ich der Meinung bin, im Vorliegenden eine auch nur in etwa genügende Darstellung der thomistischen Prinzipien gegeben zu haben. Ich habe nur gerügt, was ich in Ihrer Schrift hauptsächlich zu rügen fand — und das haben Sie mir leicht gemacht. Der Kampf gegen die scientia media überhaupt ist damit nicht zu verwechseln. Dieser ist nicht ebenso leicht, sondern wird schwer und langwierig werden. Daß derselbe in unserer Zeit mit frischen Kräften wieder aufgenommen werden wird, das leidet keinen Zweifel, mag sich dagegen stemmen wer wolle. Alles in der wissenschaftlichen Richtung unserer Tage drängt zu einer Entscheidung. Der Thomismus wird siegreich daraus hervorgehen, daran zweifle ich für meine Person keinen Augenblick.

Sollte ich Sie, Hochw. Herr Pater, im Verlaufe dieser meiner „Bemerkungen" durch ein scharfes Wort vielleicht hie und da verletzt haben, so bitte ich mit aller Aufrichtigkeit um Verzeihung. Es geschah ohne Absicht; ich habe nur Ihr Buch vor mir, Ihre Person kenne ich gar nicht, und in der Wissenschaft trage ich nicht auf zwei Schultern, da liebe ich den entschiedenen Ausdruck. Warm oder kalt, heißt es für mich auch da; lauwarme Vermittelungstheorien erfüllen nie ihren Zweck. Ich hatte gehofft, daß der klare und zweifellose thomistische Standpunkt von näher betheiligter Seite her seine öffentliche Vertheidigung finden werde; ich wagte nur einzutreten, da ich mit der Zeit wohl diese Hoffnung aufgeben mußte.

Den Thomismus von oben herab behandeln, wie es in Ihrer Schrift geschieht; dem glänzendsten, folgerichtigsten Lehrsystem in der Kirche gar die gesunde nüchterne Vernunft absprechen; — das hieß allen Verehrern der thomistischen Doktrin den Handschuh hinwerfen. Ein solcher Verehrer und zwar ein tiefer Verehrer der Thomistenlehre bin ich. Schon die Dankbarkeit, die ich dem Thomismus schulde, verpflichtete mich, das Meinige zur Abwehr ungerechtfertigter Angriffe gegen denselben zu thun. Erst mit dem Studium des Thomismus begann Zweifel und Unruhe aus meiner Seele zu schwinden. Es ist nicht nur meine Erfahrung, sondern Viele haben diese selbe Erfahrung gemacht; erst im

Thomismus, wenn er ganz und entschieden festgehalten wird, bekommt die theologische Wissenschaft jenen sonnigen Glanz, der den Verstand verklärt und den Willen erwärmt.

Wollen Sie die Güte haben in meinen „Bemerkungen" Unrichtigkeiten und Widersprüche nachzuweisen, so verpflichten Sie mich von vornherein zu herzlichster Dankbarkeit, wie entschieden auch immer Ihre Sprache sein mag. Die Wahrheit wird nie zu theuer erkauft. Klagen Sie dann nur mich und mein Ungeschick an, nicht die Doktrin der herrlichen Thomistenschule!